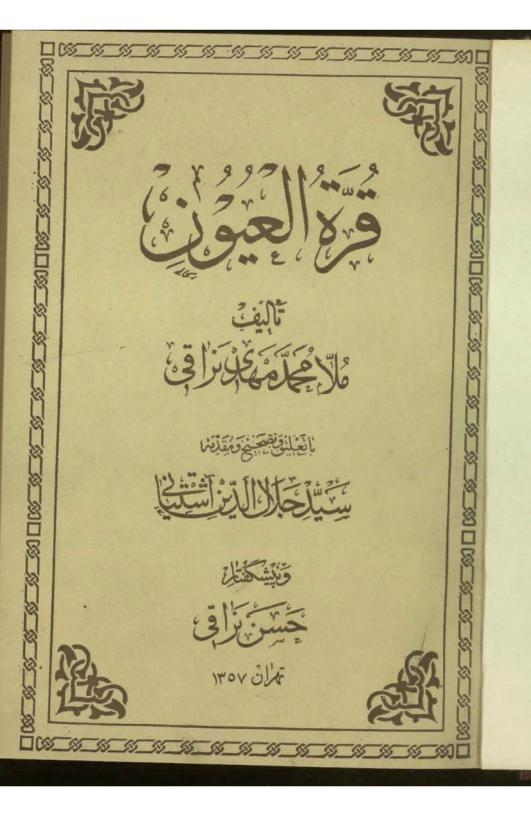
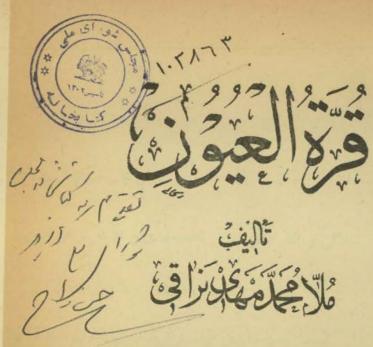


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی پ ۲ ۹۰ ۷





بالغيللق فيضح يخ ومُقِدُّلُهُمُ

Ve E

٩

عَنْدِشَكُمْتُلْمِ عِلْمِينَ الْقِي عَمْلِونَ ١٣٥٧ نگارش آقای حس نراقی \*

زندگی و آثار علمی مولی محمدمهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی

بسمه تعالى شأنه

حاج ملا محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی (متوفی سال ۱۲۰۹ ه ق ) معروف به محقق نراقی بواسطهٔ جامعیت به کلیه علوم و فنون عصری و آراستگی به فضائل و اخلاق ملکوتی ، خود از جمله نوابغ

پ دانشمندگرامی جناب آقای حسن نراقی ادامالله توفیقه شرح احوال و آثار جد امجد خود علامه نراقی رابسلله تحریر آوردهاند، حقیر نوشته ، آقای نراقی را در مقدمه این رسالهٔ نفیس قرارداد .

از آقای نراقی که با قلمی روان و کوشش و دقت و سعی فراوان ، شرح احوال و آثار محقق نراقی را تهیه نمودهاند متشکرم اگرچه ایشان میبایست به این امر اقدام نمایند ولی افراد زیادی را سراغ داریم که از خاندان علم و دانش اند و از بار مسئولیت شانه خالی مینمایند . آقای

أثأدت

أتجن ثابنشا بي فلنفايران

آبان ۱۳۹۸ هجری شمسی دیمجه ۱۳۹۸ هجری قمری باپ :

مؤسمه چاپ و انتثارات دانتگاه فردوسی - مثهد

علمی کم نظیر و از مفاخر جهان فضل و دانش شناخته شده است ، همچنانکه فرزند برومند وی حاجملا احمد مشهور به فاضل نراقی و متخلص به صفائی نیز از اجله مشاهیر دانشمندان مبرز وروشنفکر جامعه تشیع در دوقر ن اخیر بشمارمی رود . و هریك از آن دوبزر گوار هم در مقام و موقع خاص خود و اجد شخصیت علمی ممتاز و حسن شهرت در خور مزایای خویش می باشند بطوریکه با بیانی قاطع می توان گفت آن فرزند نعم الخلف مصداق حقیقی این بیت می باشد: دهد ثمرزرگ وریشه درخت خبرها نهفته های پدر از پسرشود پیداا

ملامحمد مهدى محقق نراقي

با آنکه نویسندگان احوالات علما عموماً او را جامع علوم عصر خود و دوفنون شناخته و با عناوین و القابی مانند «خاتم الحکماء و المجتهدین ، لسان المتالهین » و نظایر آن تروصیف نموده و ستودهاند ، معهذا چون مصنفات و آثار علمی وی (که طبعاً مقیاس

نرانی علاقه شدید بچاپ و انتشار آنارجد خود دارند حقیر امیدواراست که بخواست خداوند آثار فلسفی محقق نراقی را چاپ و در دسترس اهل تحقیق قراردهد.

آقای حسن نواقی والدماجد دوست دانشمند جناب آقای احسان نراقی استاد دانشگاه طهران است - جلال آشتیانی -

۱ - ص ۱۰۶ مشكلات العلوم در تفسير حديث « الولد سر ابيه ». ٢ - ص ١٣٤كتاب روضات الجنات خوانساري .

واقعی و معیار حقیقی درجه و مرتبه فضل و دانش و معرف شخصیت علمی مؤلف میباشد) بهیچوجه انتشار نیافته بخصوص در مبانسی حکمت و فلسفه و عرفان و علوم دقیقه رباضیات از هندسه ، هیئت و فلمک شناسی ، در حالیکه کمآوکیفاً ، شامل بیشترین آثار علمی او می گردد ، بهیچوجه دردسترس دانشمندان قرار نگرفته است، چنانکه در هیچیک از کتب معروف رجال و فهرستهای اعلام نام و نشانی از اینگونه مصنفات فائقهٔ آنعالم جلیل که هریک در نوع خودشاهکار کم نظیری می باشد دیده نمی شود . و از تبحرکامل نراقی و تحقیقات وافی و دقیقی که در این علوم بعمل آورده آنچنان بی اطلاع بوده اند که برخی از محققین نویسندگان شرح احوالات وی فقط از نکا ت و دقیای فلسفی کتاب جامع السعادات به قدرت علمی و تسلطکامل نراقی در علوم فلسفه و عرفان پی بردا و یا از طرح مسائل گوناگون ریاضیات در کتاب مشکلات العلوم و سعت دانش و احیاطه او را در این علوم تفترس و استنباط نموده اندا.

ا ـ مانند نویسندگان دانشمند مقدمهانتقادی برکتاب جامعالسعادت چاپهای نجف وبیروت وهمچنین مؤلف علامهٔ کتاب نفیس (فلاسفة الشیعه) چاپ بیروت که در صفحهٔ ۵۳۹ مینویسد: (یظهر رسوخه فی الفلسفة فی کتاب جامع السعادات ، فقد تکام عن النفس و بقائها باسلوب لایفتقر عن اسالیب الفلاسفه و تلوح الروح الفلسفیه فی الفصل الذی عقده فیه باسم (مجاری النفکیر فی المخلوقات) وهو فصل جید جدیر بالمطالعة. و همچنین در ص ؟ و ۲۵ ترجمه فارسی فلاسفه شیعه چاپ

مؤلف كتاب نجوم السماء در ترجمه احوالات نراقي چنين گويدا:

« ملامحمدمهدی نراقی : حاوی بجمیع علوم سیّما در فنون ریاضی از هندسه و حساب و هیئت و علوم ادبیه از معانی و بیان و غیر آن در علم تفسیر مهارت وافر بلکه باهــر پیدا نمود . . . ۲»

صاحب کتاب ریحانة الأدب نیز نراقی را بدینگو نه وصف می نماید:

« از فحول علمای امامیه و از متبحرین فقهای اثنی عشریه که فقیه اصولی ، متکلم اعدادی اخلاقی و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده ، و در کلمات بعضی از اجله به خاتم المجتهدین و لسان الفقها والمتکلمین و ترجمان الحکماء و المتالهین و نظایر اینها موصوف و در حساب و هندسه و ریاضی و هیئت و علوم ادبیه خصوصا معانی و بیان بدی طولائی داشته است . . . »

وهمچنین مآخذ دیگر مانندکتابهای : روضات الجنات روضة البهیّه ، فوائد الرضویه ، قصص العلما و غیرها با نظایر چنین تعریف و توصیفات او را نام برده و ستوده اند ، در حالیکه درباره تآلیفات و آثار علمیکه از وی یاد کرده و برشمرده اندفقط بذکر چندکتاب و رساله های

از مشکلات العلوم محقق نراقی معلوم می شود که در علم اعداد دستی داشته است .

٢ - ص ٣١٩ كتاب نجوم السماء چاپ لكنهور هندوستان .
 ٣ - ص ١٨٦ ج ٤ ريحانة الأدب چاپ اول .

مشهور وی در فقه واصول ، اخبار و احادیث باکتابهای جامع السعادات و مشکلات العلوم که چاپ شده اکتفا نموده اند ، ولیکن از آثار و مصنفات عدیده او در علوم فلسفه و حکمت و فنون مختلف ریاضی و فلک شناسی که می توان گفت گرانمایه ترین ذخایر علمی قرون اخیر دانشمندان ایرانی در این فنون می باشد اسم وعنوانی دیده نمی شود .

بدیهی است که هرگاه علل چنین انحطاط و توقف در سیر علوم عفلی در عصر و زمان مورد بحث بررسی گردد و عامل مانع مهم وموثر بنظر میرسد .

نخست : مخالفت های اصولی برخی از متشرعین قشری آنهم ماحتمال ضعف استعداد فکری وظرفیت آندك پارهای از طلاب برای درك و هضم غوامض علمی فلسفه و حکمت لهذا بطور کلی اشتغال بدان علوم را ممنوع و احیانا حرام و خلاف شرع نیز شمرده اند .

علت مهم دیگر جهت عقبافتادگی و بلکه حذف علوم عقلی از برنامههای عمومی تحصیلات طلاب همانا تولید اختلافات شدیدی بودکه پس از انتقال حوزههای علمی ایران به عتبات (در سدهدوازدهم هجری) در میان علمای اخباری وفقهای اصولی پدیدارگردید. این تفرقه و دوئیت بحدی بالاگرفتکه از مباحثه و مناظره علمی و منطقی گذشته کاربمجادله بلکه، تکذیب تحریم وحتی تکفیر یکدیگر انجامید. و براثر این کشاکش، رفته رفته علاوه بر آنکه انواع معارف ودانشهای دیرین و عصری پشت سر گذارده شد حتی مقدمات و مبانی علومی هم که لازمه حصول اجتهاد بود از نظرها محو و فراموش گردید، ودر تیجه

قرةالعيون

لیاک امروز آنهمه تخییل شد

سدراه و مانع تکمیل شد

نقه خوب آمد ولی بهر عمل

نی برای بحث و تعریف و جدل

این غلط باشد غلط اندرغلط

صرف کردن عمر خود را زین نمط

ظن و تخییلی بهم بربافتن

نام آنرا علم و حکمت ساختن

رو بشوی این جزوه ها را سر بسر

این ورق ها را همه از هم بدر

مانده ام تنها خدایا همدمی

دل پر از راز است یارب همدمی

محرمی گوتابگویم درد خویش

درد جان آزار و غم پروردخویش

دوران تحصیلی نراقی در کاشان و اصفهان

پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی و سطوح نزد افاضل کاشان و استفاده کامل از محضر درس و بحث ملامحمدجعفر بیدگلسی که اعلم و رئیس علمای آن دیار بود ، و در اجازه های تفصیلی ، محقق نراقی او را از جمله مشایخ کرام و یکی از کواکب سبعهٔ اساتید عظام خود بشمار آورده است رهسپار اصفهان گردید: که جایگاه دانشمندان بزرگ

بحث و جدلهای بیهوده پایان ناپذیر د رنفسیر و تأویل فروعات احکام و توهمات زائد براصل افکار واذهان را بخود مشغول میساخت. این رکود و توقف و بلکه سیر قهقرائی در علم و دانش چنان گسترشی بیداکردکه حتی امثال حاج ملا احمد فاضل نراقی ، آن فقیه ومجتهد و مدرس بی نظیر عصر خود بآن وجود مرجعیت عامه که در رأس مهم ترین حوزه درس و بحث علوم شرعی قرار گرفته بود از مشاهده فتور دستگاههای علم و دانش عصر خویش بزبان آمدهدرکتاب مثنوی طاقدیس از بر نامههای تحصیلی معمول آن زمان باصراحت تمامشکوه ها می کندا .

می نیاری شرم ای صاحب شرف شصت ساله عمر خود کردی تلف مصل این شصت سال ای مرد مفت من چه گفتم آن چه گفت واین چه گفت؟ چند تنخیبلی بهم برمی نهی خویش را عالم نهدی نام آنگهی علم اگر این ست بگذار و برو صد شت زد، علم زدد دد مد

صدشتر زین علم نزدمن دو جو هست علم فقه احسکام ای پسر گرچه نسزد اهل ایسان معتبر

١ - از آنجمله در ص ٣٢٣ و ٣٢٧ طاقديس .

و بنام و در حقیقت دارالعلم ایران بود ، و به گفته ابوالحسن مستوفی غفاری مورخ معاصر وی درکتاب تاریخ گلشن مراد :

«در اصفهان آنجناب را ترقی معقولی در جمیع علوم از فقه و حکمت از شفا و اشارات و تفسیر کلامالله مجید و اصول فقه و حکمت از شفا و اشارات و متعلقات آنها و علم ریاضی بجمیع اقسامها از هیئت و نجوم و استخراج تقویم و مجسطی و حساب هندسه و همچنین علم طب و علم کلام و سایر علومی که موقوف علیه اجتهاد است حاصل شده به کاشان معاودت و مدتی در کاشان بافاده مشغول بامامت جمعه و جماعت قیام وبارشاد خلایق از خاص وعام مساعی تمام نسودند ، و بعد از مدتی بشوق زیارت عتباتعالیه و عتبه بوسی روضات عرش درجات روانه عراق ، و در آنجا نیز مدتی معتدبه توقف نموده و از فضلای آن حدود مثل جناب مغفرتماب علامه زمان شیخ یـوسف بحرانی و عالیجناب مقدس القاب آقا محمدباقر بهبهاسی و حضرت مغفرت آنسابعلامه العلمائی شیخ محمدمهدی فتونی رحمهم الله تعالی استفاده حدیث می فرموده از این باز به کاشان معاودت فرموده متوجه تدریس و نشر نمودند بعد از این باز به کاشان معاودت فرموده متوجه تدریس و نشر علوم و تصنیف می باشند و چند سفر دیگر از برای آنجناب اتفاق افتاد

از مشرف شدن به مکه معظمه و زیارت عتبات عالیات و زیارت روضه مقدسه علی بن موسی الرضا علیه التحیه و الثناء مجملا در اکثر علوم متداول تصنیف دارند آنچه شنیده یا از تلامذه آنجناب استماع شده ابن استکه مذکور می شود تابحال تحریر که سنه مبارکه بهزار و دویست و شش رسیده در قید حیات و بارشاد خلایق مشغول می باشند.)

زاقی در اصفهان حتی جهت مطالعه کتب علمی و دینی یهود و نصاراً خط و زبان عبری و لاتین را نیز نزد پیشوایان و دانشمندان آنها آموخت همچنانکه زنوزی در ترجمه احوالات وی این نکته را نیز بدین بیان تصریح نموده است :

«... و ماهراً فی اکثر الفنون و آنکتب الاسلامیه کانت ام غیرها من الملل و الادیان » مضافا با آنکه محقق نسراقی نخستین دانشمند ایرانی است که در پارهای از مباحث مؤلفات خود در علوم ریاضی از هندسه و هیئت و فلك شناسی به عقاید و تحقیقات علمای ریاضی فرنگ و اکتشافات جدید آنها اشاره و تصریح می کند . از آنجمله در موضوع حرکت وضعی زمین تصریح به عقیده علمای فرنگ می کند که عموما معتقد بحرکت وضعی زمین می باشند که در گفتاری مخصوص به معرفی کتاب مبسوط وی در علم هیئت بنام (ألمستقصی) خواهد آمد .

نراقی در عتبات عالیات

محقق نراقی هنگام ورود به عتبات چون از جهت جامعیت علوم و احاطه و تسلط به معارف و فنون متداوله سرآمد فضلای عصر خود بود طبعا واجد چنان شخصیت ممتازی گردیدکه بهریك از محافل

ا - بل افضل المحققين ، استاذ الاساطين و اعلمهم شمس فلك الاجتهاد آقا باقربن محمد اكمل «رضى الله عنه» تعبير از بحرائى و فتونى معلامه و از آقا باقر بمقدس القاب ناشى از عدم اطلاع و يا امر ديگر است حجلال آشتيانى -

علمی قدم نهاد همچون فحلی یکتا مشکلگشای معضلات و غـوامض مـائل علمی بود.

مجمع و مرکز علما و طلاب اخباری بود تألیف و منتشر نمود . ایس کتاب که اسم آن معرف محتویات کتاب دی باشد مشتمل بر دلائل عقلی و نقلی مبنی برحجیت شرعی اصل اجماع که از جمله ادله اربعه ارکان علم اصول یعنی (کتاب ، سنت ، اجماع و عقل) می باشد و در ضمن نیز اقوال و عقاید اکابر فقهای المامیه از شیخ مفید تا زمان خود را بیان نموده بدینجهات مورد توجه و حسن قبول قرار گرفت بنوعی که هیچیك از مدعیان و مخالفان هم درصدد جوابگوئی و ردبران که مرسوم آن عصر و زمان بود برنیامدند .

و اینك برخی از مدارك معتبر روشنگر زندگانی علمی و پرتلاش و كوشش محقق نراقی با نام و نشانی اساتید بزرگ و عسده دوران تحصیلی او در اصفهان تامسافرت به عتبات ، فهرست تفصیلی مصنفات و آثار علمی وی با تشخیص سنین حقیقی عمر او از منابع موثق ذیال نقل می شود .

۱ - متن ترجمه و مختصری راکه مرحوم حاج ملااحمد نراقی از والد ماجد خود در پایان نسخه خطی کتاب لؤلؤ البحرین بخط خویش نگاشته و در ذیل آن فهرست تألیفات خود را نیز تا سال ۱۲۲۸ هجری حین تحریر ترجمه برشمرده عینا در این جا گراور و نقل می کنیم:

۱- باید توجه داشت که حوزه آقا باقر مجمع اکابر از فضلای عصر برد که برخی از آنان در فقه واصول دارای گرمترین حوزه ها بودند ، و آقا باقر آنچنان مسلمیت کسب نمود که بکلی بساط اخباریها را جمع نمود و آثار برخی از تلامید او در اصول و فقه تحقیقی تر از آثار نراقی درعلوم

خانقلی است . برخی از محققان نراقی دوم ملا احمد را در فقه قوی از نقلی است . برخی از محققان نراقی دوم ملا احمد را در فقه قوی ایر بدر خود می دانند ، اگرچه در علوم عقلی و علوم ریاضی هرگز همسنگ پدر خود نمیباشد -جلال-

تاریخ وفات الوالد الماجد المحقق الزاهد مولانا محمدمهدی ابن ابی ذرالنراقی فی اول لیله السبت ثامن شهر شعبان المعظم من شهور سنة الف و مأتین و تسع، دفن، قدس سره، فی النجف الاشرف الأیوان الصغیرالذی یلی الخلف، له شباك الی الرواق، وكان عمره الشریف

يبلغ ستين سنة تقريباً وله من المصنفات:

كتاب اللوامع في الفقه ، لم يتم منه الاكتاب الطهارة في مجلدين ،

كتاب انيس المجتهدين في اصول الفقه ، كتاب تجريد الاصول في اصول الفقه ، كتاب جامع السعادات الفقه ، كتاب جامع الأصول في اصول الفقه ، كتاب جامع السعادات في علم الاخلاق ، كتاب شرح الشفا ، كتاب اللشعات العرشيه في الحكمة الالهية ،

لالهية ، كتاب اللمعة . كتاب الكلمات الوجيزة في الحكمة الالهية ،

كتاب المستقصى في علم الهيئة ، كتاب المحصل ايضا في علم الهيئة ،

كتاب المستقصى في علم الهيئة ، كتاب المحصل ايضا في علم الهيئة ،

كتاب التحفة الرضوية ، كتاب توضيح الاشكال ، كتاب محرق القلوب،

كتاب التحفة الرضوية ، كتاب جامع الافكار ، كتاب المعتمد في الفقه ،

كتاب انيس التجار في فقه المتاجر ، نتُخبة البيان في علم المعاني والبيان والبيان والبيان انيس الحكما ـــ رسالة الإجماع ،

رسالة في صلوة الجمعه ــكتاب قرة العيون في المهيئة و الوجود ــكتاب انيس الموحدين ، كتاب شهاب الثاقب رد "فيه على بعض المعاصرين من علماء العامة في الهيئة ــ انيس الحجاج ــ مناسك كليه .

السماء في الهيئة ــ انيس الحجاج ــ مناسك كليه .

تولد « طاب ثراه » في النراق و توفي في الكاشان ، وكان عمدة تحصيله في اصبهان عند مشايخه الكرام ملا اسماعيل الخاجـوئــي و

الحاج شيخ محمد ومولانامهدى الهرندى وميرزا نصير و قراء شطراً من الحديث عندالشيخ الاجل الشيخ يوسف مصنف هذاالكتاب ، و هومن مشايخه قرائة واجازة ، وكذا آقامحمد باقر بهبهاني . حرره العبد الأحقر احمد بن محمد مهدى ابن ابى ذر .

۲ ـ دومین مأخذ جامع و موثق شرح احوالات محقق نراقی که حاوی فهرست کامل مؤلفات وی نیز می باشد ترجمه مفصلی است بقلم ابوالحسن مستوفی غفاری نویسنده معاصر و همشهری وی در کتاب « تاریخ گلشن مراد » که مفصل و معتبرترین کتب تواریخ خاندان زندیه می باشد و تاکنون بجاپ نرسیده و نسخه خطی آن هم منحصر بفرد و در کتابخانه ملی ملك نگاهداری می شود . و لیکن بخش ترجمه احوالات محقق نراقی به نقل از آن کتاب در مقدمهٔ رساله نخبة البیان نراقی باهتمام این نگارنده چاپ شده است . و قسمتی از آن نیزپیش نراقی باهتمام این نگارنده چاپ شده است . و قسمتی از آن نیزپیش از این ذیل دوران تحصیلی نراقی در اصفهان گفته شد .

س یکی دیگر از مأخذ دقیق و بسیار معتبری که اینك برای نخستین بار از نسخه خطی کتاب گرانقدر (ریاض الجنة) عینا نقل و اقتباس می شود اثر قلم آقاسید محمد حسن زنوزی است که خود از فحول علمای آن عصر و از شاگردان حوزه علمیه وحید بهبهانی بوده و شخصا نیز چه در مسافرتهای متعدد نراقی به عتبات و چه در کاشان بسال ۱۲۰۵ هنگام مسافرت زنوزی باصفهان محضر و محفل نراقی را درك و استفاده نموده است!

۱ \_ نسخه خطی کتاب ریاض الجنه بشماره (۳۸۰) در کتابخانه ملی

قرةالعيون

الانبذ من الأمور العامة والطبيعيات يقرب من اربعة آلاف بيت .

كتاب اللوامع فى الفقه الاستدلالي مبسوط جيد ، و قد خرج منه كتاب الطهارة فى المجلدين ،

يقرب من ثلثين الف بيت .

كتاب المعتمد في الفقه و هو اتم استدلالا واخصر تعبيراً من كتاب المع

خرج منه كتاب الطهارة و نبذاً من الصلواة وكتاب الحج ، ونبذ من التجارة وكتاب القضاء ، ابنه الفاضل المولى احمد مشعول بحسب امره و وصيئته الآن تمامه .

وله كتاب تجريد الاصول في الاصول الفقه مشتمل على جميع مطالب الاصول مع اختصاره جدايقرب من ثلثه آلاف بيت .

وكتاب جامعه الاصول ايضافي اصول الفقه يقرب من خمسة آلاف بيت ورسالة فيالاجماع ثلثة آلاف بيت نقريباً .

وكتاب التحفةالرضوية في الطهارة و الصلوة فارسى يقرب مــن عشرة آلاف بيت .

وكتاب انيس التجار في المعاملات فارسى يقرب من ثمانية آلاف

وكتاب انيس الحجاج في مسائل الحج والزيارات فارسى يقرب من اربعه آلاف بيت .

وكتاب مناسك مكيه في مسائل الحج يقرب منالف بيت . وكتاب محرق القلوب في وقايع الشهداء ، فارسى يقرب من ثمانية

#### محمدمهدى بن ابى در الكاشاني النراقي

كان عالماً كاملاً فاضلا صالحاً جليلاً محققاً مدققاً عدلاً، متضلعاً نحريراً متبحراً ، فقيها حكيما متكلماً مهندساً ، معاصراً ماهرا في اكثر الفنون و الكتب الاسلامية كانت ام غيرها ، من الملل و الاديان . وكان جنيل القدر عظيم الشأن كريم الاخلاق حسن الآداب ، كثير التاليف ، جيد التحرير و التعبير ، له مؤلفات كثيرة لطيفة ، منها :

كتاب جامع الافكار فىالالهيات ، يقرب من ثلثين الف بيت، لم يتم ، و هو من اوائل مولفاته .

كتاب قرةالعيون في الاحكام الوجود يقرب من خمسة آلاف بيت نميتم .

كتاب اللمعات العرشية في حكمة الإشراق، يقرب من خمسين وعشرين الف بيت ، يتم .

كتاب اللمعة و هو مختصر اللمعات يقرب من الفي بيت.

كتاب الكلمات الوجيزة و هو مختصر اللمعة يقرب من ثمــان مائه بيت .

كتاب انيس الحكماء من اواخر تصنيفاته في المعقول ، لم يتم

ملكنگاهداری میشود برای معرفی این كتاب و مؤلف آن به مأخذ ذیسل رجوع شود ص ۳۲۳ ج ۱۱ كتاب الدریعه الی تصانیف الشیعه و ص ۳۲۹ الكرام البررة اعلا الشیعة و ص ۱۰.۴ چهل مقاله نخجوانی و ص ۳۰.۴ كتاب وحید بهبهانی و ۱۳۲ج دیجانه الادب و ص ۱۲ ش ۲ دوره هفتم مجله پیام نو.

عشر الف بيت .

وكتاب جامع المواعظ في الوعظ يُترب مـن اربعين الـف بيت

وكتاب مشكلات العلوم في المسائل من علوم شتى ، و هو بمنزلة الكشكول يقرب من خسمة عشرالف بيت .

وكتاب المستقصى في علوم الهيئة ، خرج منه مجلدين اليمبحث اسناد الحركات يقرب من أربعين الف بيتالم يعمل أبسط وادق منه فيعلم الهيئة ولقداطبق فيهاكثر البراهين الهندسية بالدلايل العقلية لم يتم.

وكتاب المحصل وهوكتاب مختصر فيعلم الهيئة يقرب من خمسة آلاف بيت ولم يتم . وكتاب توضيح الاشكال في شرح تحرير اقليدس الصوري في الهندسة ، و قد شرحه الى المقاله السابغة بالفارسية يقرب من سنة عشر الف يت.

وكتاب جامع السعادت فيعلم الاخلاق يقرب من خمسة وعشرين الف بيت جيدفي الغاية . وكتاب الشهاب الثاقب في الامامة في ردرساله فاضل البخاري يقرب من خمسة آلاف بيت وكتاب انيس الموحدين فبي اصول الدين فارسي يفرب من اربعة آلاف بيت ، و رساله في علم عقود الانامل فارسية الف بيت تقريباً من الافادات و الحواشي و الرسائل .

وهو، قدس شُره، قرأ على جماعة من الفضلاء، منهم: الفاضل الأريب المتبحر ميرزامحمد نصيرالطبيب الاصفهاني ، و المولى محمداسمعيل المعروف بخواجوئي ، و الحاج شيخ محمد و المولى محمدمهدى الهرندي. توفي في او ائل ساعات ليلة السبت ، تأمن عشر شهر شعبان من

سنه تسع و مأتين و الف (١٢٠٩) و نقل الى المشهد الغروى و دفن بها عند الرواق وعاشره ثلث وستين سنة تقريباً ، وكان في اواسط عمره راغباً الى نشر العلوم و بالتدريس و التأليف، وفي اواخركان مشغولاً بالعبادة ، وله اشعار بالعربية والفارسية ، بقرب ثلثين الفييت .

ای خـوش آن صبحدمی کـاتب بشری رسدم نفخه روح قدس از دم عیسی رسدم

ارمغان آوردم پیر مغان راحت روح آنجه در عقبل توناید بهبویدا رسدم

بشكند مرغ سماوى قنفس ناسوتى اذن يسرواز سوى عالم بالا رسدم

برقع طبع بدور افكنم از چهره عقل در فضای جبروت اذن تساشا رسدم

روح قدسی گسلد بند طبیعت از پای رخصت سير برين گنيد خيضرا رسيدم

عقبل گذارم و در دامن عشق آویزم قاصدی گر سر از منزل سلمی رسدم

جلوه گر يار درآمد زرخ افكنده حجاب

بوصالش رسم وجمله تمنا رسدم

## ولەنظىم:

دلایکدم از خــواب بیدار شو چرا ماندهای دور از اصلخویش چرا آخر ای مرغ قدسی نفس چهشدگردو روزی تــوای بینوا غریب از دیار حقیقت شدی فراموش كردى تو، عهد الست بقید طبیعت شدی یای بست

وزيس سستى طبع هشيار شو چرا نیستی طالب وصل خویش همى كردة خوى بخاكى قفس زيـاران واحباب گشتى جــدا گرفتار دام طبیعت شدی

شرح برمتن الهیات شفای ابوعلی سینا بالغ بر بیست هزار بیت. نخبة البیان در علم معانی و بیان ( چاپ شده است ) معراج السماء ( در علم هیئت و نجوم ) – حواشی برمجسطی طائر قدسی ( دیوان اشعار فارسی و عربی ) .

آراء و عقاید برخی از محققین معاصر

و لیکن برخی از فحول دانشمندان و محققین معاصر که بمناسبت خاصی در اطراف شخصیت علمی نراقی به بحث و بررسی پرداخته اند و بدون آنکه مؤلفات مبسوط وعالیقدر وی را درمبانی فلسفه و حکست و علوم دقیقه ریاضیات دیده و یا لااقل آگاهی از وجود چنان آثاری هم داشته باشند فقط به نیروی شمّ علمی و استنباط شخصی خود از تحقیقات فلسفی کتاب جامع السعادات به جامعیت و نبوغ علمی مؤلف آن پی برده انداز آنجمله است: شیخ حبیب آل ابراهیم از محققین فضلای کشور لبنان در کتاب نفیس خود بنام (التیمه)فی بیان البعض من گرور لبنان در کتاب نفیس خود بنام (التیمه)فی بیان البعض من گرانبهای عالم اسلامی اعم از عرب و عجم پس از قرآن مجید و منجالبلاغیه و صحیفه سجادیه هیجده جلدکتاب بسی نظیر را بعنوان نهیجالبلاغیه و صحیفه سجادیه هیجده جلدکتاب بسی نظیر را بعنوان غلوم می باشد (تفسیر کلام) اخلاق، فقه، اصول فقه، تاریخ، حدیث علوم می باشد (تفسیر کلام) اخلاق، فقه، اصول فقه، تاریخ، حدیث طب ، لغت).

در علم اخلاق کتاب جامع السعادات نراقی را اجل و ممتا از دیگر کتب مشهور این علم برشمرده ، و با آنکه اطلاعات شخصی این مؤلف

پسرو بسال زآميسزش خساكمان بصقع سماواتيان يسركشا بیر تا باوج سرای سرور که آمید بسر باز شیور جنون فدای تمو و عهد و پیمان تو که با هر مزاجی بود سازگــار فتد در دلم عکسروحانیان عوض آنچه ناید بعقل و خــرد فلاطون مه ملك يــونــان زمين همه دردها را شف ودوا است شمرده خبیث و نموده حسرام نموده است نامش شراب طهور درافكنده در دهشت افلاك را بجان قوت جاودانی دهـد بده یك قدح زان مي غېرگذار كنم سير تا چـرخ افـــلاكيان برافشان توای مرغ قدسی مکان بخود دربی از این قفس بسرگشا زپا بگسل ایسن دامدار غسرور مغنى بياسازكن ارغنون ييا ساقيا ، من بقريان تو بده یادگار جم کامکار مئی ده که افزودم عقل و جان بتابد مرا از من اما دهد شنيدم زقول حكيم مهين كهمى بهجت افزا وانده فسزاست نهزان میکه شرع رسول انام از آن میکه پروردگـــار غفور درآورده در رقبص افسلاك را از آن برقهای بسانسی جهد بياساقي اي مشفق چــارهـــاز كه برهم زنم عالم خاكيان

بسوزم از آن دلق سالوس را بدورافکنم نام و ناموس را

کتابهای زیر نیز از جمله آثار و مصنفات محقق نراقی استکه در فهرست زنوزی نام برده نشده است :

کتاب انیس التجار : در علم اصول فقه شامل ده هزار بیت .

از زندگانی و دیگر تألیفات نراقی بسیار سطحی و ناچیز بوده فقط با العلامة شيخ عبدالله نعمه - چاپ بيروت .

استنباط ازكتاب جامع السعادات درباره كتاب و مؤلف آن بديشكونيه اظهار عقيده مي كنند:

«. . . يققل مثلها و يندر نظيرها، معجودة ترتيب، وحسن تبويب... فكان فريدا في بايه و وحيدا في وضعه. لايكاد يستغنى السالك عن اقتناء مثله والاقتفاء لاثره . . . »

٢ - و همچنين محققين عاليقدر نويمندگان مقدمه بركتاب جامع السعادات چاپهای انتقادی نجف اشرف (آقا سید محمد کلانتر) و مدیر جامعة النجف و مغفورله دانشمند محقق آقا شيخ محمدرضا المظفر مدير دانشگاه فقه نجف).

بو اسطه اطلاعات محدودی که از زندگانی و آثار علمی گوناگون ، و لف آن كتاب داشته اند فقط بابحث و بررسى محتويات جامع السعادات نبروی شگفت انگیز علمی ، حسن قریحه و بالأخره عظمت روحی وی را درك و توصيف مىنمايند . اما همينكه فهرست جامع مؤلفات مجقق نراقی و پارهای از نسخه های اصل آنها هنگام تشرف اینجان بعتبات و بعدها در مسافرت دانشمند معظم آقای کلاتتر در تهران بنظر ایشان رسید با تجدید نظر در مقدمه چاپهای سوم و چهارم آنکتاب در نجف و بیروت شمهای از دیگرفضایل بیشمارو آثار علمی گمنام وی رابرشمرده و تصريح فرمودهاند .

٣ ـ كتاب عربي ( فلاسفه الشيعه ـ و حياتهم و آرائهم )تأليف

با آنکه اصولا مبدأ و منشأ الهام این کتاب درباره نراقسی مبتنی براستفاده ازكتاب جامع السعادات و پارداي اطلاعات محدودي از کتابهای مشهور نراقی است معهذا نخست در بخش مخصوص بهمشاهیر ریاضیون از علمای شیعه به تعداد ۲۱ نفر با تألیفات و آئـــارشـــان در ریاضیاتکه از آنها باقیمانده و مشهور میباشد نامبرده و برشمرده . از آنجمله محقق نراقی را در ردیف دهم از گروه اساتید بزرگ ریاضی بشمار مي آوردا.

و سپس شرحی درباره محیط علمی عصر نراقی بیان نموده ک چگونه دوانگیزه متضاد دینی (یکی داعیان تصوف و آندیگر عقاید علمای اخباری) عالم تشیع را متشنج ساخته بود . آنگاه در تنیجه بحث خودگوناد:

« نراقی دریك چنین محیطی زندگی كرد ، چنانك در محیط تصوف که مرکزش اصفهان بود نیز زندگی کرد . و بدیهی است مردی با آن قدرت علمي و فضيلت وسرشناسي، ناچار يكي از قهرمانان ايـن كشمكش ها بلكه قاعدة ً و در حقيقت فرمانده دانشمندان اين معركه ها بودکه با آراء و تألیفات و مناظرات خود با استاد خودهمکاری می کرد، وسعت دامنه معلومات نراقی امری بودکه او را در این مبارزه یاری مى كرد ، زيرا او تنها فقيه يا اصولى آشنا بمقدمات فقه و اصول نبود ، بلکه به هندسه ، حساب ، فلکیات فلسفه نیز وارد بود . د رفلسفهمقامی

١ - ص ٨٩كتاب فلاسفة الشيعة چاپ بيروت .

گويد:

«در این دوره دوتن از نویسندگان درباره تعلیم و تربیت اظهارنظر کرده و هردو در فرهنگ عصر خویش نفوذ بسیار داشته اند . یکی
ملامهدی نراقی است که از علمای معروف بوده تألیفات زیاد در فقه و
اصول و ریاضی داشته، کتاب مفصلی نیز درعلم اخلاق بنام جامع السعادات
بزبان عربی تألیف کرده که مکرر بطبع رسیده و نظریاتش در خصوص
تروزش و پرورش در ضمن آن بیان شده است » .

آنگاه مؤلف دانشمند پس از ذکر ترجمه مختصری از احوالات و مؤلفات نراقی خلاصه ای از محتویات کتاب معراج السعاده که ترجمه فارسی و تلخیصی از جامع السعادات می باشد ، چنین تنیجه گرفته اظهار

عقيده ميكند:

« بنابراین مطالب کتاب مانند کتاب مجلسی فقط باستناد آیات قرآن و احادیث و اخبار نیست ، بلکه حکمت و عرفان نیز دراستدلال مؤلف دخالت داشته است » .

و سپس به نقل ازکتاب معراج السعاده شرحی از آداب و شرایط تعلیم و تعلم را بیان میکند مانند آنکه :

« معلم باید نسبت بشاگرد مهربان باشد و پیوسته او را اندرز دهد و اندازه فهم او را در تدریس رعابتکند و با او بملایمت سخن گوید و درشتی نکند . . .

چیزیکه خلاف واقع باشد معلم نباید تدریسکند بلکه آنچه مسلم و محقق است باید تعلیم دهد . هرچه در آن شبهه باشد باید

ارجمند داشت ، مقام او در فلسفه بخوبی ازکتاب جامعالسعادات او نمایان است که در آنجا از نفس و بقای آن باروش و اسلوبسی بحث می کند که با روشهای فلاسفه ا چندان تفاونی ندارد .

روحیه فلسفی او در فصلی که بنام « مجاری تفکیر در مخلوقات » عنوان کرده است بطور روشن و واضح جلوه گری می کند ، این فصل از فصولی است که شایسته مطالعه و دقت است . در این فصل انسان را متوجه آثار صنع خدا وادلیهٔ وجود وحکمت وجود باریتعالی می سازد. و باز در فصلی که برای بیان اصول عقاید مورد اتفاق تخصیص داده است روحیه و طرز فکر فلسفی او نمایان است .

نراقی کتابهای بسیاری در فلسفه و آخلاق و فقه و ریاضیات و علوم دیگر تألیف نموده است . تا آنکه گوید : « ایسن کتاب از آثار جاویدان در علم اخلاق است » .

مؤلف دانشمندکتاب « سیر فرهنگ در ایران و مغرب زمین » که در مورد بحث و تحقیق اوضاع و احوال فرهنگ عمومی یکصد و بیست ساله ایران ( از تاجگذاری نادرشاد تا تأسیس دارالفنون ) چنین

1 - مرحوم نراقی در جامع السعادات ، در مقام اثبات تجردنفس از ماده ، همان دلائل محققان را با بیانی روان تقریر نموده است جل- ۲ - ۵۱۱ تا ۲۷ کتاب فلاسفه شیعه عبدالله نعمه ترجمهسیدجعفر فضبان .

۳ – از ص ۲۱ متا ۷۳ تالیف پروفسور دکتر صدیق اعسلم وزیر
 اسبق فرهنگ سناتور و استاد علوم تربیتی دانشگاه تهران .

مسکوتگذارد تا مطلب صحیح بدست آیا۔ آنگاه آنرا بیاموزذ. » خاندان نراقی

محقق نراقی پس از بازگشت ا زکربلا و نجف ، درکاشان اقامت و سپس ازدواج نمود ، صباحی بیگدلی گوینده معاصر وی در تهنیت و تاریخ ازدواج اوگفته است :

ملا مهدی مه سپهر تمکین چون گشت قرین دلبری ماه جبین زدک الله صباحیش بتاریخ رقم باهم مه و آفتاب گردید قرین ۱

نخستین مولود این ازدواج حاج ملا احمد بودکه در سال ۱۱۸۳ بدنیا آمد و تاسن ۲۶ سالگی یعنی تاریخ در گذشت پدربزرگوارش ( سال ۱۲۰۹ ) در مهدپرورش و آموزش وی آرمیده و از سال ۱۲۰۰ که بعتبات مشرف گردید از محضر اساتید بزرگ و مدرسین طراز اول آندیار استفاده کامل علمی نمود مانند آقاسیدمهدی طباطبائی بحرالعلوم، شیخ جعفر نجفی کاشف العطا ، میرزا مهدی شهرستانی و صاحب ریاض تاجائیکه به اعلی مرتبه فضل واجتهاد و برتری برامثال واقران خودنائل گردید در کتب فقها عنوان فاضل نراقی اطلاق بوی می شود .

دومین فرزند دانشمند نراقی اول (از جمله پنج تن اولادذکوری) که پس از درگذشت حاج ملااحمد در سال ۱۲٤٥ در مقام ریاستحوزه

ا - ص ۱۳۲ دیوان صباحی بیدگلی

۲ - شرح حال و فهرست تألیفات حاج ملا احمد فاضل نراقی در
 کلیه کتب تراجم علما و نقها و حتی شعرا و گویندگان ایسران در سده سیزدهم هجری به کم و بیش ذکر شده است.

علمیه جانشین پدر و برادر بزرگ خودگردید حاج میرزا ابوالقاسم نراقی بودکه بسال ۱۲۵۲ ه ق دارفانی را وداع گفت .

سومین نهال شجره فضل و دانش نراقی اول که پس از در گذشت دو تن از برادران نامبردهاش حائز ریاست و مرجعیت علمی و عامه گردید ملامحمدمهدی ( دوم ) فرزند محمدمهدی نراقی اول است ، و او چونکه چهل روز پس از فوت پدر بدنیا آمده بنام پدر موسوم ولی به آقاکوچك مشهور بود تاپس ازدر گذشت برادران ارشد که بریاست فائقه حوزه علمیه شهر و دیار خویش نایل گردید و محمدشاه قاجار در سال ۱۲۰۲ ه. ق در کاشان بخانه او رفته آقاکوچك را بعنوان ( آقا بزرگ ) نامیده ملقب می سازدواز آن پس بدین نام مشهور گردید. آقای بزرگ در سال ۱۲۹۸ ه. ق و سن ۹۵ سالگی در گذشت و در مقبره اختصاصی قم مقابل بقعه ابن بابویه مدفون گردید!

فهرست تفصیلی مصنفات محقق نراقی و راهنمای نسخههای خطی آنها: در علم فقه، هفت مجلد:

١ - كتاب لوامع الاحكام: در فقه استدلالي و مسوطكه كتاب

ا ـ شجره تفصیلی نسلهای متوالی خاندان نراقی (تا اواخرقرن گذشته ) در ص ۲۸۰ تا ۲۸۸کتاب تاریخ کاشان چاپ دوم شرح داده شده است ونیز افراد اعلام و مجتهدین مشهور وبزرگ صاحب تصنیفات این خاندان در مقدمه و ص ۹۲ تا ۱۰۳کتاب لباب الالقاب فی اتقاب الاطیاب و همچنین در ص ۲۸۳ تاریخ اجتماعی کاشان دیده شود.

طهارت آن در دو جلد بیایان رسیده است .

کتاب آلو امع از زمان حیات مؤلف و بعدهاهمواره موردمراجعه و استفاده اهل فضل و تحقیق از فقها بوده و نسخه های خطی آن در اغلب کتابخانههای معتبر قدیمی یافت می شود .

نسخه اصل کتاب لوامع بخط مصنف که جابجا قلمخوردگی نیز دارد بقطع وزیری بزرگ در اختیار نگارنده میباشد و در پشت صفحه اول آن مؤلف با خط خوشی مانند سایر کتب شخصی خویش وقف کرده و تولیت و نگاهداری آنها را بارشد و اعلم اولاد خود تفویض نموده است.

از جمله نسخه های متعدد این کتاب که بنظر نگارنده رسیده است :

نسخه پاکنویس شده و مرتب و کامل تر آن که در دو مجلد بقطع رحلی است در (مکتبة الامام امیرالمؤمنین) نجف اشرف نـگاهداری می شود.

جلد اول بشماره کتابخانه ۲۹۴-۱۰ مشامل ۲۰۵ صفحه و هر صفحه دارای ۱۹ خط جلد دوم شماره ۲۲۷-۲۰۰در ۲۰۵صفحه و هر صفحه ۲۱ خط.

و در پایان جلد دوم می نویسد: ( تئم کتاب الطهاره فی لوامع الاحکام فی شهر شعبان معظم ۱۲۰۳ و تنلوه کتاب الصلوه انشاءالله سبحانه و ,نرجوه بعظیم فضله بالاتمام در مکتبة الإمام امیرالمؤمنین نجف: نسخه خطی دیگری نیزازلوامع الاحکام بشماره ۲۷۷-۲۰ موجود

می باشد در ۵۰۰ صفحه که بخط چندین کاتب نوشته شده و برخی از حواشی آن نیز بخط مصنف می باشد با قلم خوردگی و پاره ئی اختلافات عبارتی در متن و حواشی ۱.

۲ - کتاب (معتمد الشیعة): در فقه استدلالی. نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف شامل کتاب طهارت و صلوة در قطع بغلی کوچك با حواشی و تعلیقاتی بخط و امضای حاج ملااحمد فرزند مؤلف در اختیار نگارنده می باشد؟.

نسخهٔ ثانی رونویس شده صحیح این کتاب بقطع ربعی شامل کتاب طهارت در ۲۲۹ صفحه وکتاب صلوهٔ در ۱۵۳ صفحه در کتابخانه موروثی آقای محمد آیةالله غروی کاشانی موجود می باشد .

۳ کتاب ( انیس التجار ) در مسائل تجارت و بازرگانی .

یك جلد نسخه خطی معتبر این کتاب که در پایان آن مؤلف صحت و اعتبار نسخه را تأیید و عمل کردن بمعتوای آن را بخط و مهر خود تجویز نمودهدر کتابخانه وزیری یزد نگاهداری می شود تاریخ تألیف کتاب روز دهم ماه ربیع الاول سنه ۱۱۸۰ ه ق در بلده طیبه کاشان . این کتاب چندین بار با چاپ سنگی نیز انتشار یافته است چاپ اول با حواشی آقا سید کاظم یزدی به تاریخ سال ۱۳۱۷ ه ق . چاپ دوم : با حواشی یزدی و آیت الله آقاسیداست عیل صدر

١ - ص ٢٥٨ ج ١٨ الذريعة الى تصانيف الشيعة .

٣ ـ ص ٢١٣ ج ٢١ كتاب الذريعة الى تصانيف الشيعة .

بتاريخ ١٣٢٩ ه ق .

چاپ سوم : با حواشی و تعلیقات آیةالله صائری حساج شیخ عبدالکریم یزدی به سال ۱۳۶۹ ه ق۱.

نسخه خطی این کتاب با حواشی و تعلیقات مفصلی از حاج مسلا احمد نراقی در اختیار نگارنده می اشد و میکروفیلم آن نیز در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می شود آ.

در علم اصول فقه : چهار جلد بالغ بر بیست هزار بیت .

۱-کتاب (تجرید الاصول) - ابن کتاب که شامل جمیع مباحث علم اصول به نحو اختصار می باشد نظیر کتاب (تجرید العقاید) خواجه نصیر الدین طوسی در علم کلام است تاریخ تألیف آن سال ۱۱۹۰ ه ق و حاج ملا احمد نراقی شرح مبسوطی در هفت مجلد بسرآن نوشته است؟

کتاب تجرید الاصول در سال ۱۳۱۷ ه ق با چاپ سنگی طبع و توزیع گشته است .

٢ - ( رسالة الاجماع ) تاريخ تأليف ١١٧٨ هـ ق دركربلا .

نسخه معتبری از این کتاب بخط خوش یکی از افاضل شاگردان زاقی بنام (محمدرضا بن محمدصفی الحسینی کاشانی) در کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان نگاهداری می شود ۱.

سكتاب ( جامعة الاصول ) تاريخ تـأليف ١١٨٠ داراى ١١٠ هفعه ربعىكه بخط همان نويسندهكتاب رسالة الاجماع در يك مجلد مى باشدا .

٤-كتاب ( انيس المجتهدين ) تأليف سال ١١٨٦ ه ق .

نسخه معتبر این کتاب در ۱۱۱ صفحه نیم ورقی که در سال ۱۱۹۱ (زمان حیات مؤلف) استنساخ شده در کتابخانه مکتبة الامام امیر المؤمنین در نجف اشرف نگاهداری می شود؟.

الدزيعة در معرفي اين كتاب مينويسد:

«رتبه على مباحث ، ذوات ابواب ، و فى كل فصول ذكر بعدكل مسئلة اصولية فرعاً فقهياً يتفرع عليها و تاريخ فراغه سنة ١١٨٦ هـ ق و صرّح فيه بان ابنه المولى احمد ولد فى هذه السنة » .

در علوم فلسفه حكمت و اخلاق

اول \_ كتاب جامع الافكار و ناقد الانظار

این کتاب مبسوط جامع ترین اثر و شاهکار مـؤلف است راجـع بخداشناسی که در نوع خود مثل و مانندی ندارد .

ا - ص ٢١٩ ج ١١ الذريعة الى تصانيف الشيعة

٢ - ص ٢٦٤ ج ٣ الذريعة الى تصانيف الشيعة .

٣ - ص ٣٥٠ ج ١٣ الذريعة الى تصانيف الشيعة

١ - ص ٢٢ ج ١١ الذريعة الى تصانيف الشيعة .

٢ - ص ١٦٢ ج ١١ الذريعة .

٣ -ص ٢٦٤ ج ٢كتاب الذريعة .

قرةالعيون

كتابخانه ) تاريخ استنساخ ١٢١١ ه ق .

ع \_ نسخه خطی معتبر کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان (درمدرسه شاه ) تاریخ استنساخ سنه ۱۲۹۰ ه ق .

دوم \_ ثمعات العرشية :

کاملترین نسخه این کتاب که ملاحظه شده در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی بدینگونه وصف شده است:

( شماره دفتر ثبت ۲۷۹۱۰ ) .

از مولی مهدی نراقی ( م - ۱۲۰۹ در ه امعه فهرست المعه ها را خود او در دیباچه بدینگونه آورد:

لمعه اول \_ فى الوجود والماهيه و بعض مالها من الاحوال .
لمعه دوم \_ فى ما يتعلق بالمبدأ من صفات الجلال و نعوت الجمال.
لمعه سوم \_ فى كيفية ايجاده وافاضته و ساير ما يتعلق بصدور الافعال .

لمعه چهارم – فى النفس الانسانية و ما يتعلق بها . لمعه پنجم – فى النبوات وكيفية الوحى و نزول الملك<sup>7</sup>.

المعه پنجم دهالنبوات و ليفيه الوهني و تورق المحد ۲ د نسخه ناتمامی از کتاب لمعات العرشیه در کتابخانه شخصی فخرالدین نصیری در تهران میباشد؟. نمخه هاى خطى جامع الافكار

۱ - نسخهٔ اصل آن بخط مؤلف در دو مجلد جداگانه در اختیار نگارنده میباشد که کلیشه های صفحات اول و آخر آن در مقدمه کتاب جامع السعادات نراقی چاپ چهارم و پنجم نجف ویبروت بطبع رسیده است .

نسخه معتبر دیگرکتاب جامعالافکارکه بانظر مؤلف و از روی سخه اصل استنساخ گردیده درکتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که در ص ۲۱۹ بخش یکم ج ۳ فهرست آنکتابخانه ذکر شده است . نقل از ص ۲۱ ج ه ( الذریعة الی تصانیف الشیعة ) .

( ۱۷۱ – جامع الافكار و ناقد الانظار ) في اثبات الواجب تعالى للمولى مهدى بن ابى ذر النراقى هو اكبر كتاب الف في اثبات الواجب و مناتة الثبوتية و السلبية ، لم يوجد له نظير في الباب يقرب من خمسة و ثلاثين آلاف بيت ، فرغ منه في كامان في ع ١ – ١١٩٣ – اوله : « الحمد لله لذى دل على ذاته بذائه و تجلل لخلقه بيدا يع مصنوعاته...»

و فى آخره شكى عن الزلزال الهائل و انهدام الأبنية و المساكن و الامراض الوبائية و فوت بعض اولاده وفوت السلطان (كريمخان زند) و هجوم المصائب والفتن الاخرى و مبيئضة الكتاب موجودة فى مكتبة انسيد محمد المشكاة استاد جامعه طهران . . . فرع منها فى محرم ١٩٩٤ ، نقلاً عن خط المصنف بعد تأليف هـذا الكتاب الفكتاب (قرة العيون) فى الوجود والماهية و صرّح بذلك فى اول القره .

۳ ـ نسخه خطیکتابخانه مجلس شورای ملی ( بشمساره ۶۶۸۹

١ - ١٦٦ ج ١٢ فهرست كتابخانه مجلس شوراي ملي .

٢ ـ ص ١٥٤ ج ٥ فهرست كتابخانه مجلس ٠

٣ - ص ٣٤٥ ج ١٨ الدريعة الى تصانيف الشيعة ، و در ابن مأخذ نام كتاب به اشتباه لمعات الشرعية چاپ شده است .

قرةالعيون

نسخه های دیگر لمعهٔ الهیه که بنظر نگارنده رسیده است .

س \_ نمخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره ( ۲۰۰۰ کتابخانه ) .

٤ ــ و نسخه رونویس شــده معتبر متعلق به کتابخانــه مسجد
 توهرشاد مشهد .

٥ - نسخه كتابخانه شخصى آقا شيخ احمد الهى نراقى بخط حاج شيخ جعفر الهى نراقى تاريخ استنساخ ١٣٥٣ ه ق .

مرحوم مهدی الهی قمیشهای استاد حکمت و فلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران پس از مطالعه کامل کتاب نمعه الهیه حواشی و تعلیقاتی بربرخی از عبارات متن فشرده آن نگاشته است که عینا در اختیار نگارنده می باشد .

چهارم: کتاب (الشرح الشفا ) که شرحی است بر تمامی متن شهارات الهیات کتاب شفای شیخ ابوعلی سینا . (تا بخشی از مقاله دوم در مبحث جوهریت جسم ) نسخه اصل کتاب بخط مؤلف در اختیار نگار نده است .

صاحب الذريعه درباره آن مي نويسد: (ص ١٣٥ ج ١٣).

صاحب الدريعة دربارة ال ملي ويسد الراقى الكاشاني ( ١٢٣٥ - شرح الشفا: للمولى مهدى بن ابي ذر النراقى الكاشاني حكاه في لباب الالقاب عن خط ولده المولى احمد. و هو شرح الالهيات الشفا و نخة الاصل منه عندا حفاده اوله: يا من لا يرجى الشفا الا من وجوده . . . و قد نشرت كليشة الورقة الاولى في مقدمة (نخبة البيان) المطبوع للمؤلف .

نکته قابل تذکاریکه کاشف طریقه علمی و مشرب فلسفی مؤلف میباشد آنکه پس از خطبه مقدمه و دیباچهکتاب چنین گوید:

( ولا تظن بى انى جامد على اصول فرقة معينة من الصوفية اوالاشراقية اوالكلامية اوالمشائية، بل باحدى يدى قاطع البرهان و بالاخرى قطعيات صاحب الوحى وحامل الفرقان و بين عينى كون الواجب على اشرف الانحاء فى الصفات و الافعال فأخذ بما يقتضيه هذه القواطع وان لم توافق قواعد واحد من الطوايف ) .

سود ـ لمعه الهيه في الحكمة المتعاليه

نسخه اصل این کتاب با حواشی و تعلیقات بخط مؤلف در اختیار نگارنده می باشد صاحب کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة در وصف آن می نویسد:

اللمعة الالهيئة في الحكمة المتعالية للمولى مهدى بن ابسى ذر النراقي المتوفى ١٢٠٩ في خمس لمع:

١ – الوجود والماهية – ٢ – الافاضة – ٣ – اثبات الواجب
 وصفاته .

٤ ــ احوال النفس و نشآتها ــ ٥ النبوة .

اوله: بعد تقديس واجب الوجود و تمجيده . . .

نسخة خطه جيد عند احفاده وطبعت كليشته صفحة اولى في مقدمة كنابه ( نخبة البيان ) في ١٣٧٥ و نسخة منه في ( دانشگاه ١٣٧٤ ) مع حواشي منه ا.

۱ -- ص ۳۲۹ ج ۱۸ ألذريعة و ص ٦٥ ج فهرست كتابخانه مركزى دانشگاه و ص ۲۷۷۸ دومين ذيل ج ۳ فهرست كتابخانه دانشگاه .

مرحوم میرزا محمد طاهر تنکابتی فیلسوف دانشمند شهیر پس از مطالعه اینکتاب در سال ۱۳۵۲ ه ق جنین مینویسد:

( مصنفات مرحوم عالم فاضل ملامهدی نراقی طاب ثراه که درعلوم عنلیه نوشته اند بعضی از آن در زمان اقامتم در کاشان توسط بعضی از آقایان مخادیم که از احفادان مرحوم بوده بنظر حقیر رسیده.منجملتها حاشیه برالهیات شفا می باشد که تمام عبارات متن را نقل نموده و در شرح کلمات شیخ نهایت دقت نظر بکار برده و در بیان مطالب باغلب حواشی که براین کتاب شریف از علماء اقدمین نگاشته شده نظرداشته، و لیکن ناتمام است ) .

نسخه های دیگر کتاب شرح الثفاء .

دوم: نسخه معتبریستک بدسنور مؤلف ازروی نسخه اصل بتاریخ ۱۲۰۳ ه ق رونویس شده در ۳۸۵ صفحه ربع ورق و هرصفحه ۲۰ خط در اختیار نگارنده است .

سوم: نسخه ایست که آقا سید محمد مشکوه به کتابخانه مجلس شورای ملی اهدا نموده است ولی این سخه نسبت به نسخه اصل ناتمام و تاحدی هم مغلوط و بدخط است!

نراقی در مقدمه کتاب (شرح الشفا ) ضمن اشاره باوضاع و احوال آشفته آن زمان و مقایسه با شرایط مساعد دوران علماو حکمای سلف خود چنین گوید:

( فاني معترف بالقصور ولاادفع عن نفسي العجر و الفتور ، و مع

۱ - ص ۱۲ بخش اول ج ۹ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی .

ذلك من ابناء الذى تكدر الفكر والنظر ، ولم يبق فيه من حقيقة العلم عين ولا اثر قد سدت مصادره و موارده و عطلت مشاهده ومعاهده و خلت دياره و مراسمه و عفت اطلاله و معالمه وذهب اصحابه من الارض و غابوا و ثفر قوايدى سبافيا لمصاب الدهر مما اصابوا ، و من بقى منهم استو طنوازوايا الخمول واعتكفوا فيها بدمع الهمول ، لايوجد في منازلهم غير التراب و الحصى ، و اخذت جردان بيوتهم تمشى بالعصا ، فورب النظام الاتم و مخرج الوجود من العدم ان اخواننا السابقين و سلفنا البارعين لوكانوا في مثل هذا الزمان المظلم و العصر المدلهم سلفنا البارعين لوكانوا في مثل هذا الزمان المظلم و العصر المدلهم و اصابة الحق بالتحقيق هيه).

ينجم: كتاب قره العيون في الوجود و الماهية .

نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف که اوراقی چند از اول و آخس آن افتاده است درکتابخانه نگارنده هست .

صاحب كتاب الذريعة كه چند نسخه آنرا ديده چنين مي نويسد:

( ۱۹۹۱ : قرة العين في معنى الوجود و الماهية ، للمولى مهدى ابن ابي ذر النراقي المتوفى ١٢٠٩ رايته عند الآقام حمد بن المولى محمد على الخوانسارى بالنجف و عند الشيخ محمد السماوى ، و عند السيد هبة الدين الشهرستانى و في مكتبة امير المؤمنين العامة اوله : « الحمدلله الذي اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهيات الظمانية . . . » وهو مرتب على اربعة عشر مبحثاً و عليه حواشى مختصرة لاستاده الآقام حمد

چ ولعمری انهم لوکانوا فیزماننا

فرةالعيون

الهيه نوشته شده در اختيار نگارنده است .

نسخه پاکنویس شده بخط زیبای مؤلف درکتابخانه مدرسه عالی سپهسالار به شماره ( ۱۵۵۰ ) بالمعهٔ الهیه در یك مجلد موجود است! . و همچنین نسخه دیگر آن هم که بالمعه الهیه در یك مجلد می باشد درکتابخانه مرکزی دانشگاه طهران است؟.

هفتم: كتاب انيس الحكماء:

به گفته زنوزی مؤلفکتاب ( ریاضالجنه) .

چون این کتاب از جمله آخرین تصنیفات محقق نراقمی در علوم عقلی بوده فقط موفق به تألیف بخشی از امور عامه و طبیعات آن گشته و ناتمام مانده است .

اکنون نسخه پیش نویس بخشی از طبیعات آنکتاب در ۲۶ صفحه از دفتر بیاضی بخط بسیار ریز مؤلف در دست میباشدکه چنین آغاز میشود:

الكتاب الثانى ــ المقالة الثانى ــ فى بيان ماهيئة الجسم ووجوده و ماهيئة جزئيه و وجود هما . . .

درعلوم رياضيات . هيئت وفلك شناسي

هفت کتاب:

۱ - كتاب توضيح الأشكال ( هندسه اقليدس ) بفارسي است . به گفته آق سيد محمد مشكوة : ( ملامهدي نراقي كتاب اقليدس

۱ – ص ۱۲۱ ج ۱۸ الذریعه الی تصانیف الشیعه
 ۲ – ص ۲۰ ج ۸ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه .

ألبيدآبادي المتوفى ١١٩٧ و ذكر فهرس المباحث في اوله و ذكرانهالفه بعدكتابه ( جامع الافكار و ناقد الانظار ! .

نسخه رونویس شده معتبری ازکتاب قرة العیون در ۱۶۶ صفحه ربع ورق درکتابخانه انجمن آثار ملیکاشان واقع در مدرسهشاه موجود استکه تاریخ کتابت آن شهر ذیقعده ۱۱۸۲ ه ق است .

کتاب قرة العیون اخیراً در مجلهٔ دانشکده الهیات و معارف نسلامی دانشگاه مشهد جهت تدریس در آن دانشکده برگزیده شده و در شماره پانزده نشریه آن دانشکده بچاپ رسیده است .

ششم: كتاب كلمات وجيزه \_ شامل ششكلمه

الكلمة الأولى فيالوجود والماهيئة

الكلمة الثالثة: في الافاضة.

الكلمة الرابعة في المعاد .

الكلمة الخامسة: فيالنبوة .

الكلمة السادسة: في الإمامة.

نسخه اصل کتاب بخط مؤلف که در حاشیه بالای صفحات لمعه

١ - ص ٧٤ - ٧٥ الذريعة الى تصانيف الشيعة .

توضیح آنکه نرائی و ملا محمد بیدآبادی هردودرنزد ملااسماعیل خواجوئی درس خوانده و هم دوره بودهاند و نسب تاستادی و شاگردی مابین آنها اشتباه است .

به ص ۱۳۷ تذکرهٔ القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان در شرح احوالات خواجوئی و ص ۲۵۳ ج اسماعیل لفتخامه دهخدا و ص ۳۲۸ ج ۱ ریحانة الادب و ص ۳۶ و ۲۵۲ روضات الجنات ، رجوع شود .

موجودكتاب توضيح الاشكالكه ملاحظه شده تا پايان مقاله ششمرادارد. نسخه اصل توضيح الاشكال بخط مؤلف در اختيار نگارنده مي باشد .

نسخه های دیگر آن:

۲ نسخه خوش خط و رونویس شده از نسخه اصل کتاب در کایخانه مدرسه سپهسالار نگاهداری می شودا.

۳-٤- دو نسخه از توضيح الاشكال متعلق به كتابخانه مجلس شورای ملی یكی بشماره (۷۹۳) دارای ۲۱۰ صفحه ربع ورق و دیگری بشماره (۱۲۶۳) با ۲۷۸ برگ می باشد.

٥ \_ نمخه کتابخانه مرکزی دانشگاه از جمله کتب اهدائی آقای مشکوة بشماره (۹۱۰).

۲ \_ نسخه کتابخانه شخصی آقای احمد الهی نسراقی دارای ۱۸۰ صفحه بتاریخ تحریر ۱۳۰۱ ق .

٢ ـ رساله تحرير اكر ـ ثاوذوسيوس ـ بعربى :

در مقدمه این رساله با اشاره به سیر تاریخی این علم میآن مسلمین که ابتدا بعلبکی بامر معتصم بالله خلیفه عباسی ترجمه عربی آنرا آغاز و ه۳ شکل از ۵۹ شکل اصلی آنرا نقل کرد ولی بقیه آنرا دیگری بانجام را بپارسی شرح و ترجمه کرده است').

مؤلف در خطبه آغازکتاب خودکه بواسطه گنجانیدن بسیاری از اصطلاحات علمی و ریاضی هندسه را در عبارات مناسبوسنجیدهادبی از حیث فصاحت و بلاغت لفظی و معنوی بخصوص رعایت بسراعت استهلال می توان گفت نمونهای از شاهکارهای کم نظیر منشات فارسی می باشد به بیان منظور و محتوای کتاب پرداخته است و در ضمن توضیحاتی راجع به سوابق تاریخی اصول هندسه اقلیدس از یونانی

(خواجه نصیر الدین طوسی آنرا با اضافات و تحقیقاتی از خود تحریر و تهذیب نمود و سپس که ملاقطباندین علامه شیرازی متن اصلی کتاب اقلیدس رابدون تحقیقاتی که خواجه نصیر بعمل آورده بودبفارسی نقل کرد ترجمه آن چندان مطبوع خاطر علاقمندان بمطالعه این علمواقع نگردید . . . آنگاه نراقی گوید :

( آبن بی بضاعت را بخاطر رسید که آبر آ بزبان فارسی نقل نماید و اشکالات او را توصیح کند و بعضی از فوائد که از بعضی کتب و حواشی استنباط شده است بان ضم نماید . . . ) و طریقه حقیر در ایس کتاب آنستکه اقتصار بر ترجمه کردن عبارت لفظ به لفظ نمی کنیم . بلکه اصل دخوی و برهان چه از اصل کتاب و چه از بیانات خواجه بنحویکه حق بیان باشد و اغلاقی در آن نباشد مذکور می نمایم . . . با آنکه نراقی خود در مقدمه کتاب گوید : که اقلیدس شامل ۱۷ گفتار است ولی در نسخه های

ا ص ۲۷ م ۳ فهرست کتابخانه سپهسالار بشماره (۸٤٠) .

۲ - ج } فهرست کتب اهدائی آقای طباطبائی بکتابخانه مجلس .

ص ۱۶۲ \_ الدريعه الى تصانيف الشيعه . ٣ \_ الدريعه الى تصانيف الشيعه . ٣ \_ ص ٨٦٨ بخش دوم از جلد سوم فهرست كتابخانه مركزى

دانشگاه تهران

<sup>1 -</sup> ص ( اخ مقدمه ) ج اكتاب (درةالتاح) .

(المستقصى: از مولى مهدى بن ابى ذر نراقى ١١٤٦-١٢٠٩هجرى) در هيئت اين كتاب كه بسيار مبسوط است داراى يك مقدمه مفصل و ٤ باب است تقسيمات مقدمه از اين قرار است :

پس از تعریف هیئت مبادی هندسی علم هیئت که دو بخش است معریفات و مسائل نخست تعریفات که تعداد آنرا با رقم هندسی به ۳۱ رسانده پس از آن مبادی طبیعی در ۲ بخش تعریفات و مسائل .

مبادی طبیعی نیز دو قسم است تعریفات و مسائل . مفصل تسرین و آخرین باب موجود باب (اسناد بعض الحرکات المختلفه فی الرویة الی اصول تقتضی تشابهها فی انفسها) . ایسن باب مفصل تسرین بخش کتاب انمستقصی است و نراقی در این باب قدرت علمی خود را نشان داده . آراء محققان پیش مانند قطب شیرازی و دبگران را نقادی می کند . در این باب نخست اصول اختلاف را بصورت کلی و سپس به بحث درباره این باب نخست اصول اختلاف را بصورت کلی و سپس به بحث درباره هریک جداگانه می پردازد و در ضمن این اصول است که مباحث ارزنده دقیقی دارد و درباره اصول اختراعی قطب شیرازی و تحقیقات نظام نشابوری نقد و تحقیق می کند . در ذیل (تنمیم) که در پایان باب اسناد نیشا بوری نقد و تحقیق می کند . در ذیل (تنمیم) که در پایان باب اسناد

(اعلم ان المباحث المذكورة في هذاالباب اصول و قوانين يحتاج اليهافي المسائل الاتية فلابد من معرفتها التحصيل والاطلاع بها على احوال الكواكب في اختلاف حركاتها بحسب الروبة على وجه يوافق قواعد الحكمة و ماذكر منها في كتب الهيئة انماذكر فيها على سبيل الحكايه اى مجرداعن البراهين و انما ذكرت براهينها في المجسطى بالفعل اوبالقوه

رسانید و سپس ثابت بنقره اصلاح کرد و عاقبت خواجه نصیر الدین طوسی آنرا بوجه نیکوئی تحریر نمود . مگر آنکه در تقریر مطالب و عبارت تحریر اخیر نیز چون ابهامات و اشکالات زائد براصل راه یافته بود از این رو من (مؤلف) بدین تحریر که خالی از هر گونه ابهام و شوائسب می باشد پرداخته و پارهای از فروعات سودمند را هم بسرآن افرودم نخه اصل این رساله در ۲۶ صفحه که با بخش دوم از کتاب انیس الحکما (طبیعیات) در یك دفتر بقطع بیاضی و بخط مؤلف نوشته شده است در اختیار نگارنده می باشدا .

رساله در اصول جبر و المقابله ":

رساله عقود انامل:

نسخه خطی این رساله درکتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری میشود .

مرحوم ملاحبیب الله شریف کاشانی رساله عقود انامـــل رادرکتاب قو امیس الدرر خودکه اخیرا به چاپ رسیده نقل نموده است .

٣-كتاب المستقصى: در علم هيئت و فلكشناسي .

نسخه های معتبری از این کتاب درکتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری می شودکه در فهرست کتابخانه بدینگونه توصیف شده آ

١- ص ٢٠٣ ج ١١ - الذريعة الى تصانيف الشيعة .

٢- ص ١٨٨ تا ٢١٤كتاب مشكلات العلومچاپ سنگيه١٣٠ ه ق.

۳-ص ۱۹۶ج ۱۹ فهرستکتابخانه مجالس و ص ۲۱ ج ۲۱ الذريعة الى تصانيف الشيعة .

قرة العيون

ه ـ حواشى براكر ثاوذوسيوس (فيلم آن در اين كتابخانه و اصل آن در نزد آقاى نراقى موجود است.

رساله حساب ( به نقل آقاسید محمدکلاتترازروضات الجنات).
 ۸ ــ رساله تحریر اکرثا وذوسیوس.

المستقصى مباحث هيئت قديم بسيار روشن و جامع الاطراف بيان مي دارد و در بحث حركت وضعى زمين مي گويد ( به اتفاق علماء فرنگ زمين حركت وضعى دارد و اين نشان مي دهدكه باافكار جديد آشنا بوده است ) .

كتاب محصل الهيئة \_ بعربي

مؤلف در مقدمه کتاب چنین گوید:

(... بقول الاحقر مهدى ابن ابى ذر هداما اردت من محصل مسائل انهيئة على اخصر تقرير واحسن تحرير مجرداً من الزوائد و الفضول و مرتباً على ابواب ذات فصول . . . )

نسخه خوشخط پاکنویس شده این کتاب در اختیار نگارنده است که بالمعهالهیه در یك مجلد می باشد . تاریخ استنساخ کتاب ۱۲۰۹

نسخه دیگر کتاب محصل الهیئة که باکتاب لمعه الهیه در یا مجلد می باشد در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می شودا.

و نحن اوردنا براهين الجميع ما استنبطناه من اللم لتوقف ادراك المطلوب كما ينبغى و الوصول الى حقيقته عليها . . . )

کتاب المستقصی ( نسخه مجلس) پیش از پایان تتیم باب اسناد حرکات ناتمام مانده .

مسولی مهدی نسراقی فیلسوف و ریاضی دان محقق صاحب نظر و پرمایه است که آثار ارزنده علمیش در این دو رشته تاکنون شناخته نبود و مؤلفاتی که در سرگذشتها و فهارس از آو یاد می شود بیشتر فقهی و اصولی و اخلاقی است و مشهور ترین آنها معتمدالشیعه در فقه و جامع السعادات در اخلاق و تجرید در اصول است از آثار ریاضی او یك نسخه از توضیح الاشكال در فهرست دانشگاه (مجلد ؛ )معرفی شده و مشكلات العلوم که مجموعه ایست کشکول مانند و حاوی پارهای از معضلات مسائل ریاضی نیز در دست است و بچاپ رسیده اینك اسامی مؤلفات ریاضی مولی مهدی نراقی که در این کتابخانه یا در جای دیگر موجود است و یا نام آن در ریاض الجنه یامؤلفات نراقی آمده:

١ - المستقصى در هيئت (كتاب حاضر) .

۲ – المحصل کتابی کوچك است در هیئت نسخه آن را آقای نراقی
 دارند و فیلم آن در کتابخانه موجود است .

۳ - توضیح الاشکال تحریر دیگریست از کتاب اصول اقلیدس و چند نسخه از آن در این کتابخانه موجود است (تا پایان مقاله ششم). ٤ - حاشیه شرح مجسطی - نراقی در المستقصی از این حاشیه داد می کند.

۱ – ص ۲۷۷۸ ذیل ۲ ج ۳ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه و ص ۲۵۱ الذریمة الی تصانیف الشیمة ج ۲۱۰

كتاب معراج السماء في الهيئة:

این کتاب راکه حاج ملا احمد نراقی در فهرستی بخط خود ازجمله مصنفات پدرخویش درعلم هیئت نام برده است بجز برخی اور اق پر اکنده ای نسخه تمام و کاملی بدست نیامده است ۱.

### **طائر قدسی** نام دیوان اشعار فارسی و عربی محقق نراقی

از جمله آثار ادبی گمنام و ناشناخته نراقی اولدیوان اشعار اوست که به گفته زنوزی نویسنده عالیقدر معاصر وی در کتاب (ریاض الجنه) و همچنین مؤلف کتاب ( نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان ) آبالغ بسر سه هزار بیت بوده است . ولی تاکنون نسخه تمام و جامع آن دیده نشده و قریب سیصد بیت اشعار پر اکنده ای هم که از مأخذ گو تا گون بدست آمده از لحاظ کیفیت عموماً عرفانی و حکیمانه نظیر اشعار شیخ الرئیس ابو علی سینا می باشد که همگی در قالب مثنوی و ساقی نامه گفته شده است .

از آنجمله در مقام خطاب به نفس ناطقه انسانی و اشاره به سیر تحولات روحانی آن باقتفای قصیده عینیه معروف ابن سینا که با این مطلع آغازمی گردد:

هبطت، اليك من المحل الأرفع ورقباء ذات تعسُّوز و تمنيع

١- ص ٢٣ ج ٢١ الذريعة الى تصانيف الشيعة .

٢ - ص ١٣٢ ج ٢١ الدريعة الى تصانيف الشيعة .

۳- زیاد مناسبت بین عینیتهٔ شیخ اعظم ابنسینا و ابیات منقول از مرحوم نرانی دیده نمی شود .

## نراقی گوید:

چرا آخر ای مرغ قدسی مکان چرا ماندهای دور از اصل خویش چرا آخــر ای بلبل خــوشنوا غریب از دیار حقیقت شدی بقبد طبیعت شدی پای بست نبودی تو آن شاهباز جهان نبودی تو آن طایر لا مکان ترا بود پرواز در اوج عرش عمى تـرسم اى بلبل بــوستان همى ترسم اى جان عالىمقام همى ترسم اى مرغ فرخنده پى همي ترسماي طاير خوشنوا همى ترسم اى جان جبريل سير همى ترسم اى هدهد خوش خبر همى ترسم اى مرغ بركنده بال همي ترسم اي مرغ بطحا مقام نه بینی دگر کعبه و مستجمار جدا مانی از مروه و از صف برافشان پرای مرغ قدسی مکان بخود دربی از این قفس برگشا

جدا ماندی از مجمع قدسیان چرا نیستی طالب وصل خویش بزاغان شدی همسر و همصدا گرفتار دام طبیعت شدی فراموشكردي تممو عهد الست که در اوج وحدت بُدت آشیان كه در صقع لاهويت بودت مكان مقيد چرائي بزندان فرش که دیگر نبینی رخ دوستان بساني بحاه طبيعت مدام که دیگر نبینی حریفان حسی که از سدره افتی به تختالثری که از کعبه افتی بویرانه دیـــر نشان سلیمان نینی دگر بچنگال زاغان شوی پایمال که دور افتی از زمزم و از مقام نشانی نیابی دگر زآن دیار زبيت الحرام و زخيف و منسى پر و بـال زآمیزش خـاکیــان بصقع سماواتيان پسر گشا

و اتنبه على بعدكم بالـورود فنحن على الماء نشكو الظماء حواشي و تعليقات برآثار متقدمين

علاوه برمصنفات علمي گونا گون نراقي كه پارهاي از نسخه هاي خطی آنها نامبرده و شناخته شد او بربسیاری از کتابهای علمی متقدمین در ضمن مطالعات خویش حواشی و تعلیقانی نگاشته که به گفته زنوزی تعداد آنها بالغ برپنجاه رساله میگردد نکته قابل تذکار آنکه براثـــر قدرت علمي وحسن سليقه و ذوق سرشار در تأليف وتصنيف (كهموهبتي خاص و استثنائی می باشد ) همواره عقاید و تحقیقات خود را همچون رساله مستقلی در موضوع مورد بحث تدوین نموده بنوعی کهخو دبخود و بدون توجه بهمتن كتاب هم واجد ارزش علمي مهم وعليحده اي مي باشد. چندین جزو و اوراق از اینگونه تحقیقاتکه در حاشیه کتابهای مورد مطالعه وی نوشته شده است اکنون درکتابخانه نگارنده وجوددارد.

به پسر تا باوج سسرای سرور که آمید بسر بیاز شور جنون فدای تو و عهد و پیمان تــو که ایام دی رفت و آمد بهـــار فتد بردلم عكس روحانيان بده یك قدح زآن می غم گداز کنم رقص بــر اوج افــلاکیان بدور افكتم عالم خاك را كنم سير ايوان افلاك را بسوزم از آن ، دلق سالوس را بدور افکنم نــام و نــاموس را

ز یا بگسل این دام دار غرور مغنسي بيا سازكن ارغنون بيا ساقيا من بقربان تـو بده ساقی آن بــاده خوشگوار منی ده که افروزدم عقل و جان یا ساقی ای مشفق چاره ساز كه بسرهم زنم عالم خاكيان بتازم بـراوج فلــك رخش را به بينم عيان كرسي و فرش را

«نراقی» ازاینگو نه گفتارها برون رفتی از حدخودبارها

علامه نراقی گاه نیز باقتضای مقام و در خــور شخص مخــاطب ، اشعار عربی هم انشا مینماید ، از آنجمله هنگام ارسال یکی از تألیفاتش را برای مطالعه دوست دیرین و صمیمی خود آقا سیدمهدی طباطبائسی بحر العلوم ، به نجف با این ابیات او را یادمی کند :

الا قبل لسكتان ذاك الحمسي :هنيئًا لكم في الجنان الخلود افيضوا علينا من الماء فيضا فنحن عطاش و اتتم ورود سیدمهدی بحرالعلوم نیز نراقی را چنین پاسخ می دهد:

الا قل لمولى يرى من بعيد جمال الحبيب بعين الشهدود لك الفيضل من غائب شاهد على شاهد غائب بالصدور



#### ملامحمدمهدى نراقى

# مجتهد بارع و حکیم محقق قرن ۱۳ هجری (م ۱۲۰۹ ه . ق)

یکی از اکابر علمای شیعه که در جامعیت و احاطه و تبحر و تخصص در علموم نقلی و عقلی در دوران اسلامی کم نظیر است آخوند ملا محمدمهدی نراقی کاشانی است (متوفای سنه ۱۲۰۹ ه ق) مجتهد و حکیم عارف و ریاضی دان اواخر قسرن

1 - نراقی تحصیلات ابتدائی را درکاشان انجام داده و بعد از تحصیل کتب صرف و نحو و معانی بیان و منطق و قسمتی از سطوح اصول و نقه به اصفهان رفته است و بعد از طی درجات کمال به کاشان مراجعت نموده و در همانجا به تدریس و ترویج شرع مبین پرداخته است .

این کاشان شهر عجیبی است و خداوند در نهاد مردم این شهر کویری چه استعدادهائی به ودیعه نهاده است و چه نوابغ بی نظیری در علوم و فنون و ذوقیات از این سازمان برخاسته اند .

در هنر معماری وکاشی سازی و نساجی در سطح وسیع و نقاشی و فن موسیقی در هنر معماری وکاشی سازی و نساجی در سطح وسیع و نقاشی و فن موسیقی و علم ادوار ، و علوم اسلامی معقولا ومنقولا گوی سبقت از دیگران بسرده اند بلی مردمی که از تنبلی و بی عاری در ادوار و دهور گریزانند باید افتخار آفرین باشند در این مردم استعداد و ذوق ، و غیرت کار وفعالیت بهم آمیخته است .

این مردم استعداد و دوی و میران او الله اسلام محل سکونت شیعیان و موالیان کاشان از قدیم یعنی از همان اوائل اسلام محل سکونت شیعیان و موالیان در ان ویناهگاه قدائیان و مریدان امیرمؤمنان و خلفای آنحضرت میباشد .

شاه مردان وپناه گاه قدانیان و مریدان امیرموسای و مریدان دخیا و مستندالشیعه فرزند موُلف یکی از اعاظم فقها و ملااحمد نراقی صاحبکتاب مستندالشیعه فرزند موُلف یکی از اعاظم دا در در در مجتهدان عصر قاجاریه بشمار میرود . ترجمه احوال ملامهدی بن ایبان تراجم می توان دید ، همه او را از اکابر و اعاظم فقهاء و حکما و بعضی کتب اربان تراجم می توان دید ، همه او را از اکابر و اعاظم فقهاء و حکما و بعضی

دوازده و اول قرنسیزدهٔ هجری قمری. نراقی از فارغ التحصیلان حوزه علمی اصفهان است و مدتی نیز در عتبات عالیات از محضر اساتید نامدار و بزرگ کربلا و نجف استفاده نموده است. نراقی در علوم عقلی و نقلی از تلامید. فقیه و حکیم محقق ملا اسماعیل خواجویی و عالم بارع شیخ محمد هرندی و دانشمند محقق ملامهدی هرندی و استاد محقق علوم ریاضی آقامیرزانصیر اصفهانی است.

اینکه بعضی گمانکرده اند مرحوم حاج مالامهدی در حکمت الهی شماگرد

او را خاتم حکما و مجتهدین دانسته اند . ولی آنچه که مهم است تهیه اثری ا ست که آثار فلسفی و الهی او را تجزیه و تحلیل نماید .

ميرزا ابوالحسن مستوفى (الف) مؤلف تاريخ گلشن هراد و دبير و نويسنده و وقايع نگار دوران زنديه که معاصر مرحوم نراقی است در کنشن مراد متعرض احوال و آثار او شده است و از نراقی به ۴ فيلسوف بحق و حکيم مطبق، جامع معقول ومنقول، المولى الأعظم و الحبر الأعلم، استاد البشر و . . . تعبير کرده و نوشته است : درجميع علوم ماهر و مبين دقايق افكار اوائل و اواخر بل که خود مکمل علومند . . . و تا بحال تحرير سنه مبارکه – ۱۲۰۱ ه ق ـ رسيده در قيد حيات و بهارشاد خلايق مشفول مرياشد . . . . .

مرحوم نراقی سال (۱۲۰۹ ه ق ) درگذشته است و هنگام رطبت (ب) حدود (.) سال) داشته است .

(الف) میرزا ابوالحسن مستوقی کاشی فرزند معزالدین محمد نختیری اولین نقاش خاندان غفاری است و ابوالحسن غفاری نقائریاشی معروف به صنیعالملك فرزند برادر اوست ، و مرحدم میرزا محمدخان غفاری معروف به عمال الملك فرزند برادر صنیعالملك است .

خواجوئی است و علوم نقلی را از سایر اساتید عصر استفاده نمود ه است ، اشتباه محض است ، چون ملا اسمعیل در علوم نقلی و عقنی از محققان عصر خود بشمار محض است ، چون ملا اسمعیل در علوم نقلی و عقنی از محضر آن یگانه دهر استفاضه نموده است. می رود ، و نراقی معقولا و منقولا ی از محضر آن یگانه دهر استفاضه نموده و در می رود ، و نراقی معقولا و منقولا ی از محضر آن یگانه دهر استفاضه نموده و در

عمدهٔ تحصیل نراقی در اصفهان ، نزد علمای بزرگ این شهر پرفیض بوده و در حوزه برزگاین شهر پرورش علمی یافته است . آخوند ملااحمد نراقی فرزند نحریر او در ترجمه پدر عظیم الشأن خود نوشته است : « و کان عمدة تحصیله فی اصفهان عند مشایخه الکرام ملااسماعیل الخاجوئی و الحاج شیخ محمد و مولانا مهدی الهرندی و میرزانصیر ، و قرء شطرا من الحدیث عند الشیخ الأجل الشیخ یوسف الهرندی و میرزانصیر ، و قرء شطرا من الحدیث عند الشیخ الأجل الشیخ یوسف ای صاحب حدائق... و کذا آقا محمد باقرالبه بهانی » ، ظاهراً محضر عالم بزرگ شیخ محمد مهدی فتونی را نیز درك نموده است ولی به جناب آقای به بهانی – آقا باقر –

نظری خاص داشته است .

از نراقی آثار تحقیقی در علوم عقلی و نقلی به یادگار مانده استکه مورد توجه محققان قرارگرفته است:

او ۲ \_ لوامع الاحكام و معتمد الشيعه در فقه استدلالي از آثار نفيس آن يگانه زمان است كه مورد استفاده و مراجعه فقهاى عظام مى باشد .

س توضيح الأشكال از آثار نفيس در هندسه كه اصول اين علم را به فارسى على تأليف نموده است .

۱ - این میرزا تصیر آن اکابر زمان درعلوم ریاضی و فلکیات و علم طب بود وجمع کثیری از او در علم حساب و هندسه و نجوم و هیئت و طب استفاده نموده اند.

رساب) یکی دیگر راز معاصران تراقی که به خدمت وی رسیده و شرح حال و آثار او برا تمامآبر شمرده است ما دیگر راز معاصران تراقی که بریزی است .

دیاض الجنة ، تالیف زئوزی و تاریخ کلشن مراد ، هردو از آفار کم تظیر دوباب خود می باشند که بسا ممال تاسف تا این زمان کسی افدام به جاپ آنها ننموده است .

مثتمل است برافكار و عقايد قدما و متأخران از فلاسفه .

معاصر نراقی حکیم فاضل و عارف بارع آقامحمد بیدآبادی باآنکه کتب ملاح صاصر نراقی حکمت متعالیه ، صدرا را تدریس می نمود به عرفانیات بیشتر پابند است تا مبانی حکمت متعالیه ، و محقق نراقی به مباحث نظری توجه بیشتری دارد .

آخوند نوری تلمیذ عظیم الشأن آقا محمد بیدآبادی ، منغمر در طریقهٔ ملاصدرا است و در مباحث و مسائل با آنکه دارای قریحه و ذوق عدیم النظیرست جانببرهان را می گیرد و از این لحاظ به نراقی اشبه است از بیدآبادی .

حقیر این رساله (قرةالعیون) را جهت تدریس انتخاب نموده و با تحریر و تقریر مسائل کتاب به زبان فارسی، و تشریح بعضی از مشکلات و تذکر برخی از نکات لازم، کار را قدری بردانشجوی دورهٔ لیانس و مراحل بعد از لیانس آسان

کلیهٔ مئآخذ رساله را نشان میدهم و نیز در نحوهٔ سیر افکار فلسفی و عرفانی مطالبی نوشته میشود ، تا سهم متأخران و روش و ارز شافکار علمی و زحمانی که در تحریر و ترویج مبانی علمی متحمل شدهاند معلوم و مشهور گردد .

علامهٔ نراقی از مجتهدین بزرگ عصر خود و از مراجع و زعمای دین و دارای محضر ترافع و قضا بود . مؤلفین کتب فقهی به آثار او توجه نمودهاند. با اینوصف در حکمت و فلسفه الهی نیز دارای مقام شامخی است و در فنون ریاضی نیز ، آثار فهیسی دارد ، عالی ترین کتب ریاضی را تدریس می نمود، بعضی از او بافضل المهندسین تعبیر نمودهاند . در علوم تفسیر و حدیث و رجال و اخلاق تخصص داشته است ، به لحاظ همین جامعیت و تبحر بودکه وقتی در کربلا به حوزه استاد بزرگ عصر خود، استاد الاساتید آقاباقر ابهبهانی – رضی الله عنه – حاضر شد ، مورد توجه کلیه افاضل استاد الاساتید آقاباقر ابهبهانی – رضی الله عنه – حاضر شد ، مورد توجه کلیه افاضل

۱ \_ آفابافر یکی از بزرگترین محققان علمای شیعه است که بیان مقام علمی و مجاهدات او در ترویج شریعت مجال واسعی میخواهد ، باین مختصر دراین جا اکتفا

٤ ــ تحرير ا ُکرَ ِ . ثاوذوسيوس در مثلثات نيز از آثار نفيس اوست .

السعادتُ در علم اخلاق تأليف اين مرد بزرگ چند مرتبه چاپ شده
 بامع السعادتُ در علم اخلاق تأليف اين مرد بزرگ چند مرتبه چاپ شده

حواشی شفای شیخ قسمت الهیات یکی از آثار عالی در حکمت استکه نمامی مشکلات کتاب را حل کرده است .

از نراقی متجاوز از سی -۳۰ اثر علمی در فقه واصول و فلمفه و اخلاق و حساب و هندسه و هیئت و نجوم ، باقی مانده که همهٔ این آثار دلالت برتبحر و تخصص مؤلف در علوم عقلی و نقلی نمایند .

نگارنده «لمعاتالهیه» و «لمعات عرشیهٔ »این عالم بزرگ را در آینده نزدیك به چاپ می رسانم .

یکی از آثار نفیس نراقی در حکمت الهی کتاب مختصر او بنام قرة العیون است که آن را برای تدریس در دانشکده انتخاب کرده ام ، این رساله را باید با ترجمه و شرح مختصر به فارسی در دسترس دانشجو قرارداد و آن را وسیله و مدخل قرار داد جهت رجوع به کتب مفصله .

حقیر از یکی از دوستان تقاضا نموده است که شرح حال مفصلی از این دانشمند بزرگ تهیه نماید که در مقدمهٔ لمعات الهیه ، و لمعات عرشیهٔ او چاپ و منتشر شود، ولی جناب آقای حسن نراقی و کیل پایه یك دعاوی از احفاد مرحوم علامه نراقیی شرح حال جامعی از جد امجد خود تهیه نموده اند که آنرا در مقدمه این رساله قرار دادیم . دانشمند بزرگوار جناب آقای حسن نراقی که بحق از نیکان عصر ما میباشند علاقهٔ شدید بمعارف اسلامی دارند و آثار متعددی از معظم له چاپ و منتشر شده است . آقای حسن نراقی پدر دانشمند بزرگوار آقای دکتر احسان نراقی است ادانشگاه طهران میباشند . آقای احسان باید بطبع بعضی از آثار جدخود اقدام نماید. جامع الأفکار یکی دیگر از آثار نفیس فلفی این محقق بزرگ است . این کتاب جامع الأفکار یکی دیگر از آثار نفیس فلفی این محقق بزرگ است . این کتاب

المالية المالية

الحمد شالذي اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهيات الظلمانية، واضاء بيوارق تجليات صفاته ممالك الانتيات العسقانية ، نورباضواء شمس قدرته هياكل الهويات الامكانية ، و انار بأنوار قمر عزتة وجوه الكائنات الهيولانية ، الذي ابدع الجواهر العقلية الفادسة النورانية ، و اخترع الانوار المجردة المقدسة الروحانية ، و انشأ بحكمته الباهرة المخلوقات الجسمانية ، واظهر بقوته القاهرة المصنوعات الجرمانية ، والصلاة على سباح البحار اللاهوتية ، و صاحب ولاية الديار الناسوتية ، الواقف بحقائق الخفيات الجبروتية، والمطلع على دقائق الجنيات الملكوتية، وعلى آله العارفين بالأسرار الغيبية و العالمين بالغيوب اللاربيية ،الذين همسادات البرية و خلفاء الخليفة .

اما بعد ، فيقول طالب المعارف الحقيقية وراصدالحقائق اليقينية مهدى بسن ابى ذرالنراقى ، نورالله قلبه بالأنوار العليقة ، و سلكه فسى سلك الارواح القدسية ، انى لما بلغت في كتاب جامع الأفكار و ناقدالأنظار ، الذى جمعت فيه جميع الافكار المتعلقة بالاشارات من الشروح والحواشي و اخترت منها ما ساقني الدليل اليه ، وزيفت مالم يكن معتولاً عليه الى مسألة الوجود التي هي قرّة عيون ارباب التجريد، رأيت ان افردلها رسالة منفردة ، واذكر فيها جميع ما يتعلق بها ، وذلك لانهذه المسألة من اعلى المقاصد الالهيقة ، واسنى المطالب الحكمية ، و هي الوجهة الكبرى لطالب المطالب العالية ، كيف لا ؟ و دركها لطالب المطالب العالية ، والغاية العظمى لباحث المساحث المتعالية ، كيف لا ؟ و دركها

قرار گرفت ، و استاد مقدم او راگرامی داشت ، با اینکه در آن عصر ده ها محقق در حوزه های علمی سرگرم تعلیم و تعلیم بودند . نراقی چون در شهر کاشان متوطن شد و از حوزه های بزرگ دور افتاد ، آنطوری که باید مورد استفادهٔ طالبان علم قرار نگرفت و احتمال می رود مانند همه اعاظم که در جاهای کوچك قرار می گیرند ، از تعرض بی مایه ها که در همه جا حضور دارند مصون نمانده باشد ، و این خوداز اعظم مصائب است . یکی از اساتید حقیر بهمین مصیبت مبتلا بود .

مرحوم نراقی در حکمت الهی به آخوند ملاصدرا بسیار توجه داشته و از آثار او در همه جا متأثر است و در تحریر مشکلات و عویصات از آخوند استفاده نموده است.

میشود و این نکته را باید یادآورشدکه در ادوار اسلامی کمتر محققی را میتوان نشان دادکه باندازه مرحوم آقاباقر منشأ خیرات و بریات شده باشد و اهتمام او بهترتیب شاگردان نامدار و محقق سبب شدکه جماعت کثیری از اکابر در حوزه او بهتربیت شوند ، در اوائل تدریسکه مرجعیت او وسعت نداشت به روزه و نماز استیجاری میادرت مینمود و وجه آن را بشاگردان مستعدکه به تنگدستی و فقر مبتلا بودند میداد میرزای قمی و سید بحرالعلوم و میرزا مهدی شهرستانی و میرزامهدی مشهدی از جمله تلامید او میباشند .

المبحث الخامس \_ في الالوجود المطلق ليس جنسا لما تحته .

المبحث السادس - في اثبات اللوجود حقيقة عينية ، وانه الأصل في التحقق دون الماهيئة .

المبحث السابع ـ في اذالمجعول بالذات هو الوجود دون الماهيّة .

المبحث التابع في الاشيعول بعد ورودات ماذا ؟ وباى شئ بتخصص الوجودات المبحث التاسع في المناسكات موجودات متعددة متكثرة و وجوداتها كذلك. المبحث التاسع في الالمسكنات موجودات متعددة متكثرة و وجوداتها كذلك. المبحث العاشر في بيان اللذات الأقدس الالهيئة ، تعالى شأنه ، تحققاً بالفعل خارجاً عن جميع الاشياء ، و ثبوتاً في الواقع مع قطع النظر عن كل المجالي والمظاهر، المبحث الحادي عشر في الاشارة الى بطلان مذهب المستكلمين و دفع ما اورد

على مذهب الحكماء .

المبحث الثانى عشر في الاشارة الى بطلان طريقة ذوق المتألهين .

المبحث الثالث عشر في تفصيل القول في وحدة الوجود و ذكرما قيل فيها ،
و تحقيق ماهو الحق و ابطال ماهو الباطل .

المبحث الرابع عشر \_ في اخذ النتيجة من المطالب السابقة .

## المبحث الأول

في نقل الخلاف الذي وقع في حقيقة الوجود ، وفي أن موجوديّة الأشياء بماذا؟ فنقول: المذهب المعروفة في ذالك ستّة:

الاول ـ مذهب جمهورالحكماء و هواناللاشياء وجودين ، احدهما وجود خاص

لدرك سائر المعارف اقرب الوسائل والجهل بها متلزم للجهل باكثرالمسائل ، ولذاترى عرفاء الأمصار و حكماء الأقطار ، قدبذلواجهدهم في استخراج فسروعها و متعلقاتها ، و استفرغوا وسعهم في استنتاج النتائج من مباديها و مقدماتها ، وقدوقع فيها التخالف في مواضع متعددة ، و حصل فيها التنازع في مواقع متكثرة ، وانالتزمنا ان نذكر في هذه الرسالة جميع ما يتعلق بهذه المسألة ، و نجعل لكل مبحث عنوا ناعلبحدة ، و نذكر آراء الطوائف في كل واحد مما يتعلق بها ، و نحقق الحق بحول الله و نبطل الباطل ، ثم نأتى بمبحث عليحدة الأخذ النتيجة من المباحث السابقة عليه ، و هو الذي استقر رأينا عليه و سميتها قرة العيون ، و رتبها على اربعة عشر مبحث:

المبحث الاول ــ في نقل الخلاف الذي وقع في حقيقة الوجود، وفي ان موجودية الاشياء بماذا ؟ .

المبحث الثاني ــ في ان الوجود المطلق ثبوته و تصوره بديهي ، و في انه مشترك معنوي .

المبحث الثالث ــ في ان الوجود المطلق زائد على الماهية .

المبحث الرابع ـ في اذالوجود مقول على أفراده بالتشكيك .

اعفر فاهمین برجود مطلق بدیهی النصور منتزع از کافهٔ حقائق از حق اول الی آخر حاشیة الوجود وصف نمال الموجودات را متحقق خارجی میدانند و گفته اند ، حکیم و متکلم همین وجود مطلق را نقیض عدم مطلق دانسته و گفته اند ، وجود خیر محض و مقسم کافهٔ حقایق و انه لا ضدله و لانگ و لامثل و معذلك صرحوا بانه معدوم فی الخارج ، باید باین نکته توجه تام نمود که نزاع بین حکیم و عارف در این مسأله لفظی نیست همین مفهوم عام صادق بر کلیه اشیاء را حکیم وجود مصدق انتزاعی و عارف همین وجود مطلق را بوصف اطلاق امری خارجی میداند .

سر مطلب را باید در سریان هویت اطلاقیه الهیته در جمیع مراتب و مظاهر هستی جستجو نمود چون همین مفهوم ذهنی وجود عندالتحقیق عبارتست از تدلی و ظهور حقدرموطن عام که از سریانهویت حق درخارج بوجود خارجی و جلوهٔ آن در ملم بوجود علمی تعبیر نمودهند و اصیل حقیقت جامع مراتب است - جلال -

ا حقی بعض النسخ ، فی ان تشخص الوجودات بماذا ؟ او تخصیص الوجودات او تخصیص الوجودات او تخصیص الوجودات او تمیزها بماذا ؟ تارة سئوال می شود که ملاك و منشأ تشخص شوند، کما اینکه نشاید منشأ وجود و سبب تحقق هستی گردند ، و گاهی سئوال می شود منشأ و مبدأ تشخص در نفس و جود به چیست ؟

ليست زائدة عليها . و ذهب بعض الى انها زائدة عليها ، و معائرة لها فى الخارج و الذهن .

و الحق انها عين الماهيات في الواقع و نفس الامر، زائدة عليها في اعتبار العقل، كما ستطلع عليه .

الثانى \_ مذهب جمهورالمتكلمين و هو انالوجود منحصر فى هذا المفهوم الواحد المشرك بين جميع الاشياء ، وموجودية الماهيات به فقط ، و هو عارض للماهيات و قائم بهاقيام الاعراض بالموضوعات ، الاانهم قالوا ، انه فى الواجب لازم لماهيته ، وليس عارضاً لها فهم لم يفر قو ابين الواجب والممكنات فى الماهية والوجود الا بلزوم الوجود المطلق للماهية فى الواجب ، و عدمه لها فى الممكن . ثم انهم افترقوا ، فرفتين : فذهب محققوهم الى ان الوجود المطلق مع حصصه خارج عن ذوات الاشياء وزائد عليها فى الذهن و الخارج معاً .

الثالث \_ ذوق المتألهين من الحكماء ، وهو انه ليس للممكنات اتصاف حقيقى بالوجود، بل الوجود شخص قائم بذاته وموجود يته عن ذاته، وموجودية الممكنات باعتبار نسبة وعلاقة بينهما و بين حضرة الوجود المقدس ، وهي صارت مصححة لاطلاق لفظ الموجود عليها ، كما يقال : زبد متموّل ، و ماء متشمس ، و هي مجهولة الكنه غير معلومة لاحد من العقلاء ، ولولم تكن ، لماصح اطلاق الموجود على الممكنات ، لان الوجود المطلق \_ لاطلاق الموجود على اما ينتزع منه \_ لائله ليس له قيام في الخارج بالماهيات ، بل هو امر اعتبارى عقلى ، فلا يتحقق موجودية الاشياء به وعلى هذا المذهب ، يكون الوجود واحدا ، والموجود متعددا ، كما ان الشمس واحدة و المتشمس متعدد ، بل الموجود الحقيقي ايضاً منحصر في فرد هو الواجب ، تعالى ، و المتشمس متعدد ، بل الموجود الحقيقي ايضاً منحصر في فرد هو الواجب ، تعالى ،

يختص به كل موجود من الموجودات .

وثانيهما ، وجود مطلق عام بديهى مشترك بين جميع الموجودات ، و الأول ، له حقيقة متحصلة فى الخارج ، و الثانى ، امر اعتبارى موجود فى الذهن منتزع من الموجودات الخاصة .

وقالوا: هذه الأفراد التي هي الوجودات انخاصة ، حقايق متخالفة متباينة متكره با نفسها ، و ليس تخالفها بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات ، حتى يكون متماثلة في الواقع و متفقة الحقايق في نفس الامر ، وليس اختلافها ايضاً بالفصول ، ليلزم كون الوجود المطلق ، عارض لازم لها ، كنور الشمس و نور السراج ، فانهما مختلفان بالحقيقة ، مشتركان في عارض النور ، وكذا الحكم في بياض العاج و الثلج ، وكذا الحكم في الكم و الكيف المشتركين في العرضيئة ، بل الجوهر و العرض المشتركان في الامكان والوجود حكمهاكذلك . فافراد الوجودات مختلفة و العرض الممكن والعرض، توهم بعض أن تعثد هذه الأفراد وتكثرها بمجرد عارض في اقسام الممكن والعرض، توهم بعض أن تعثد هذه الأفراد وتكثرها بمجرد عارض الأمركذلك ، بل الامركماذكر . وقالوا ، اذا اعتبر تكثثر المفهوم العام و صيرورتها الأمركذلك ، بل الامركماذكر . وقالوا ، اذا اعتبر تكثثر المفهوم العام و صيرورتها (حصة حصة ) باضافته – باضافتها – الى الماهيات ، يحصل امور ثلاثة :

احدها ، هذ االمقهوم العام .

و ثانيها ، الحصص المضافة الى الماهيات .

و ثالثها ، حقائق الوجودات الخاصة .

والا ولان خارجان عن حقيقة الثالث ، والاول ذاتى للثانى و داخل فىحقيقته. وقالوا ، فرد من هذه الوجودات الخاصة قائم بذاته و عين ذاته ، و هو الوجود الواجبى ، والباقى زائد غير قائم بنفسه ، و هو وجود الممكن .

ثم ان بعض الحكماء ، ذهب الى ان الوجودات الخاصة ، نفس الماهيات ، و

النادجود المطلق (العلاق الموجود على ما ينتزع منه ) ليس لم قيام في الخارج بالماهيات...

لانالموجود الحقيقي مايكون ذاته منشأ للموجوديّة ، فماكان موجوديته باعتبار نسبة بينهو بين شئ آخر ، لايكون موجوداً حقيقة .

الرابع ــ ماذهب اليه شيخ الأشاعرة ، و هو اذوجودكل شئ عين ماهيته ، ليس زائداً عليها .

فانكان مراده منه مايفهم في بادى النظر و هو ان المفهوم من وجود الانسان ، هو الحيوان الناطق ، فهو في غاية السخافة ، و انكان مراده و انه لاتمايز بينهما في الخارج ، بمعنى انه ليس في الخارج شئ هو الماهيئة و شئ آخر هو الوجود فهو حق، ولا يكون مذهباً عليحدة ١.

الخامس مدهب الصوفية ، و هو ان الوجود واحد سار في هياكل الماهيات ، متطور باطوارها ، متشأن بشؤنها . و من تنزله حصل التكثير و التعدد، و هذاالتكثر مجرد اعتبار ، فالوجود في مرتبة الذات التي هي المرتبة الأحدية الصرفة التي هي احدالحضرات الخمسة عندهم ، مقدسة عن الطور و التعيين ، و بعد التنزيل والتجلي على الماهيات ، يصير الماهيات تعييناته و مظاهره ، وبهذا يظهر الكثرة ، ولاكثرة حقيقة في الماهيات ، لانها امور اعتبارية ، وعلى هذا المذهب يكون الموجود واحدا، ولذا يعبر عنه كثيرا بوحدة الموجود ، وعن ذوق المتألهين بوحدة الوجود . و ربعا قيل : ان مراد الصوفية ايضاً ان الموجود الحقيقي واحد .

ثم انالمتأخرين لما رأوا مذهب الصوفيّة غير مطابق لطريق النظر ، فتوجهوا لتصحيحه بطرق متعددة و ستطلع عليها ، و تعلم حقيقة الحال .

السادس ـ ماذهب اليه جماعة ، و هو ان للاشياء وجودين ، احدهما الوجودالعام المشترك بين جميعها، و الثاني ، الوجود الخاص الذي يختص به كل واحد منها .

الوجود العام مقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك فاختلافها بالتشكيك وليس بانفسها كماذهب اليه الحكماء وليست زائدة على الماهيات فى الخارج ، بل فى لحاظ العقل فقط ، وهى متكثرة متعدد تعداداً حقيقياً فى الخارج ، واحد منها فوق التمام و علة جميعها ، وهو الوجود الواجبى ، ماسواه معلولات له . وسيأتى مايرد عليه.

## المبحث الثاني

فى ان الوجود المطلق ثبوته و تصوره بديهيان ، و انه مشترك معنوى بين الأشياء. اما الاول ، فنقول: الوجود المطلق ، ليس الاالكون البديهى و الظهور العينى المفهوم لكل احد ، هو المعبرّعنه بالفارسية ، بهستى و مرادفاته . ولاشك انهذا الأمر بديهى معلوم لكل احد ، لابحتاج الى تعريف ، لأنه ليس شئ اعرف منه حتى يكون معرفاله . مثلا اذاقلت : زيد موجود فى الدار، الاالكون البديهى الذى يعلمه كل احد ، فلك اذا قلت : زيد موجود فى الخارج ، فما تريد من وجوده الا الكون المذكور ، الا ان ظرف الوجود فى الأول هو الدار ، و فى الثانى الخارج ، اعنى كه ماهو خارج الذهن ، فالوجود المطلق الذى هو الكون ، امر بديهى ثبوتا و تصورا، ماهو خارج الذهن ، فالوجود المطلق الذى هو الكون ، امر بديهى ثبوتا و تصورا، فالتعريفات المذكورة فى كتب القوم ، انما هى تعريفات لفظية ، ولذا لم يعتبر فيها الاطراد و الانعكاس .

اما الثاني ، فنقول : لاشك ان هذا الكون البديهي المعلوم لكل احد ، امر واحد ثابت لجميع الموجودات ، و ليس الكون الثابت للانسان معايرا للثابت للفرس ،

۱ \_ شیخ اشعری من حیث لایشعر بدون توجه بنوالی فاسده این قول و عدم تمیز بین حمل شایع و حمل اولی اتحاد خارجی را باتحاد مفهومی سرایت داده است و از این قبیل هفوات در کلمات او زیادست .

ا - تشکیك بنابر قول مشائیه تشکیك عامی است و تفاوت در وجودخاصله بنفس ذات و جوداتست بدون اشتراك در نفس حقیقت ، بنابر قول قائلان بتشکیك خاصی نفاوت و اشتراك در نفس حقیقت وجودست کما تفطی بهالطائفة الاشراقیة طایفه مشائی از باب بساطت وجود و امتناع تشکیك در ذاتیات به تباین درسلسله طولیه قائل شده از د.

ولذا اذانظرالى الممكن يحصل الجزم بان علته موجودة ، اى ان الكون المذكور نابت لها ، مع الشك في كونها واجبة ، او ممكنة ، او جوهرا ، اوعرضا. ولوكان الوجود المطلق مختلفاً في الاشياء ، لماحصل الجزم بثبوته للعلة ، لانها ان كانت واجبة ، لكان وجوده المطلق غير ما اذا كانت العلة ممكنة ، فحينئذ يكون الوجود المطلق مشتركا معنوياً بين الاشياء .

#### المحثالثالث

## في ان الوجود المطلق زائد على الماهيــه

و هذا ، وانكان عندالتحقيق بديهياً ، الأأنهم ذكرواعليه أدلَّة ايضاً .

منها \_ انهذا الوجود ينفك في التعقل عن الماهية ، فاناقد نعقل ماهية و نغفل عن وجودها ، امافي الخارج فلان تعقل الماهية والغفلة عن وجودها الخارج ي ، المربين ، واما في الذهن ، فلان تعقل شئ لا يستلزم تعقل ذلك التعقل .

وايضاً قد نعقل الماهيئة و نشك في وجودها ،ولاشك ان الوجود لولم يكنزائداً عليها وكان ذاتيالها ، لما انفك في التعقل عنها ، لأن تعقُّل الشي يستلزم تعقّل ذاتياته.

واورد بانه لوتم علبه ، لدل على ان الوجود الخاص ايضاً زائد على الماهيّات التي يمكن تعقل خصوصياتها من دون تعقيّل وجودها .

والجواب عنه، اتَّه لايخلو اماانيكون في الوجودات؟ امروراء ماهياتها والوجود

۱ – اى عندزوال الخصوصية و التعين اصل الوجود لايـزول و عندالشك فـى
 الخصوصيات ايضالايشك احدنى بقاء اصل الكون المصدرى.

۲\_ بنابه مذهب حکما ، غیر ماهیات و غیر وجود مطابق مفهومی ، امری دیگر نیز متصور است که وجود خاص هرماهیت باشد ، و نزد اهل کلام ، از وجود خاص در خارج خبری نیست و آنچه که معقول است ، وجود مطلق به معنای حصص کلی و ماهیت خاص است ، چون وجود را اعتباری می دانند .

المطلق ، اعنى الوجود الخاص، كما ذهب المه الصكماء اولا، كماجزم به المتكلمون . و على الثانى فلاايراد ، و على الاول ، اما ان يكون زائداً على الماهية ، كما جنح المه قليل من الحكماء ، اولا الأكما صرح به كثير منهم . فعلى الأول ايضاً لاايراد لأنه لماكان زائداً عليها ، فيمكن تعقل الماهية بدون تعقله ، وعلى الثانى ، اما ان يكون عين الهاهية ، اوجزء منها ، وذاتيا من ذاتياتها . فعلى الأول لاشك ان تعقل الماهية بعينه ، هو تعقل الوجود الخاص ، بلهذا يرجع فى الحقيقة الى مذهب المتكلمين ، و يكون النزاع بينهم وبين الحكماء لفظية . وعلى الثانى فجواب الايراد ، ان الوجود الخاص ، لوكان معلومانا بكنهه ، اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه و معذلك تعقلنا الماهية مستلزما بدون تعقله ، لكان الايراد ، وارداً . واما اذالم يكن معلوما لنابكنهه اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، ويكون معلومان ، ولكن لم نعلم انه هو ، لعدم علمنا بان كنهه ماهو . بل صرح المحقق الدوانى ، بائه يمكن ان يكون تعقل الماهية مستلزما صرح المحقق الدوانى ، بائه يمكن ان يكون شع معلوماننا بكنهه ، او بوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، و مع ذلك لم نعلم انه معلوم لنا . قال : وعلى التقديرين ، اي على تفرير المعلومية بكنهه اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه ، يمكن ان يكون معلومانا .

وعلى الثانى ، فلانا اذا تصورنا الانسان بالضاحك ، فانا علمناه بوجه يمتازعن جميع ماعده ا، ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق ، يكون الانسان معلوماً ، وربما لم يعلم ان الشيئ بوجه الضحك معلوم لنا، لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان الناطق . نعم ربما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهيئة ، و ذلك الوجه فقط واحد على الاول ، فلانا اذا علمنا الشي بالكنه ، ولم نعلم انه كنه ه، فربما يكون

١ - و معنى العبارة ، انه عندالحكيم ، وراءانوجود المطاق و الماهية ، امر شاك واقع في الخارج و مشخص للأشياء اى الماهيات ، يعبر عنه بالوجود الخاص ، و اما عندالمتكلم الأمر دائر بين المهيشة والوجود المطلق ولا يتصورون و رائهما امرا ثالثا كما عليه اهل الحكمة المتعالية ،

ولم يكن الوجود المطلق ذاتيالها ، وهو ممنوع ، وحيننذ لايتم ، لان تعقَّل الشي بوجه ما ، لايستلزم تعقّل ذاتياته ،

وأجيب بانه يمكن تعقل بعض الماهيات بكنهها ، مع انهذهالماهية ايضا قد وأجيب بانه يمكن تعقل بعض الماهيات بكنهها ، مع انهذهالماهية الماهية ، انما تعقل مع الغفلة اوالشك في وجودها ، هذا مع انعدم امكان تعقل كنه الماهية ، انما بكون البعباركون اجرائها غربقة في المجهولية ، فاجزاؤها التي ليست كذلك ، يصير متعقلة البيئة ، والوجود كذلك لانه بديهي التصور .

واورد على الدليل المذكور ، بعض ابرادات اخر ، اعرضنا عنها لظهور ضعفها .
ومنها انه لولم يكن الوجود زائداً على الماهية ، لم يتحقق ممكن اصلاً
لان الامكان تساوى نسبة الماهية الى الوجود و العدم ، فلوكان الوجود المطلق عين الماهية اوجزؤها ، لم يتحقق نسبة ، لانها اتما يكون بين متعايرين فضلاً عن الساوى ، وكيف يكون نسبة الشي ، الى عينه اوالى جزئه ، كنسبته الى ارتفاعه .

واورد عليه ، بان القوم فرقوا بين اتصاف شئ بشئ و حمله عليه مواطاة ، و بين الاتصاف و الحمل اشتقاقا ، وقالوا: ان الامكان ، هوان لايقتضى الماهية الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقا ، بمعنى ان لايقتضى ذاته ان يحمل عليها الموجود او المعدوم، باليكون نسبتها الى حمل الموجود والمعدوم عليها على السواء ، وحينئذ لوكان عين الماهية ، فلانسلم عدم تصور النسبة بينهما، لتصورها بين الشئ و نفسه اشتقاقا ، ولهدا الماهية ، فلانسلم عدم تصور النسبة بينهما ، وذهب اكثر المتكلمين السى الاول و اختلف العقلاء في ان الوجود موجود ام لا ، وذهب اكثر المتكلمين السى الاول و

معلوماً بكنهه عند تصور شع ولانعلم انه معلوم بالكنه، كما اذا تصورنا الحيوان الناطق، ولم نعلم الله كنه الانسان ، فانا نشك في كونه معلوماً بالكنه ، فاذا تعقلنا ماهيته مثلاً بالكنه ، وعلمنا الحيوان الناطق ، فانانشك في ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقل الماهية لجهلنا بان الحاصل عند تعقله بالكنه هوكنه الانسان ، فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه . و على هذا ، فلا يعلم ان كنة الانسان غير معلوم لنا عند تصور «رب» مثلاً ، لجواز ان يكون معلوماً ولا نعلم انه هو ، فلا يحصل لنا العلم بمغايرة «ب» لكنه الانسان و ان علم مغايرته للحيوان الناطق ، اذلا نعلم الله كنه ، نعم لوعلمنا ان ذلك كنهه لا ندفع ذلك . ولعل مراد الشارح هذا ، ولا يتأتى مثل ذلك التقدير الاول كما لا يخفى ، بلغاية التكلف ان يقال : المراد بالوجه الذي يمتاز به عمنا عداه ، في التعقل ، ولا يخفى مافيه من الركاكة والتعسيف ، و يمكن ان يقسال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ، ان لا يتوقف على غيرهما ، فيندفع الا يراد على تقدير كونه متعقلاً بالكنه ، اذيتم بانضمام مقدمة اخرى ، اى العلم بكونها كنها ، ويبقى الكلام في التقدير الآخر ، فانه لا يدل على المطلوب بعد الضم اصلاً ، فتدبر .

فظهر انالوجود الخاص لوكان معلوماً بكنهه اوبوجه يمتاز عن جميع ماعداه الامكن القول بائه يمكن ان يصير معلوماً لنا فيضمن تعقل الماهية ، ولم نعلم به ، فاذا لم نعلم حقيقته - خ ححقيقة اصلاً ، فيمكن ذلك بطريق اولى ، ولا يقال : يستنع ان يكون شئ معلوماً وغير معلوم لاجتماع النقيضين ، لانه اذا لم يكن معلوماً يحتمل عندالعقل ان يكون معلوماً ، ولا منافاة بين انتقاء الشئ في الواقع واحتمال ثبوته عندالعقل ، كماصرح به المحقق الدواني.

بقى الكلام فى اذالحق فى الوجود الخاص اىشق من الشقوق المذكورة، والحق كما ستطلع عليه ، اذالوجودات الخاصة ، نفس الماهيئات فى الواقع و نفس الامر ، و مغايرة لها ، فى بعض اعتبارات العقل .

واورد على الدليل المذكور ايضا بائته انمايتهاذاكانت الماهيات معلومة بكنههاء

ا ... وجود بحسب مفهوم بسیط است و جنس و فصل ندارد و در وجود، تساوی نسبت بوجود و عدم ممتنع و امکان شان ماهیات است بلحاظ اعتبار آن نسبت بوجود و عدم ممتنع و امکان شان ماهیات آن بحسب مفهوم و حمل اولی و داخاظ عدم محمولی لذا امکان ندارد وجود و ماهیت آن بحسب مفهوم و حمل اولی و و وجود تعقل امر واحد باشند و تفایر بلحاظ اعتباری از اعتبارات دلیل است برلحوق وجود برماهیت باعتبار مفهوم و خلو ماهیت از وجود باعتبار حمل اولی و و اتحاد این دو در جمی عمراتب وجودی .

در جميع مراتب وجودي . ٢- يرجع الاختلاف الى ان الوجود المفهومي موجود في الخارج وله فرد خارجي . ١- يرجع الاختلاف الى ان الوجود المحضة والاحمل الوجود على الوجود او حمله على الموجود او يكون من الامورالعقلية المحضة والاحمل الوجود على الوجود المحضة والاحمل الوجود على الوجود المحضة والاحمل الوجود على الوجود المحضة والاحمل الوجود على الوجود المحضة والاحمل الوجود على الوجود المحضة والاحمل الوجود المحضة والاحمل الوجود على الوجود الوجود الوجود المحضة والاحمل الوجود المحضة والاحمل الوجود المحضة والاحمل الوجود الو

بعضهم و جميع من الحكماء كالمعلم الثاني و الشيخ الى الثاني .

اقول: هذا الایراد فی غایة السخافة ، اما اولا"، فلانا اذاقلنا : انالامکان هو ان یقتضی الماهییّة ، الاتصاف بالوجود والعدم اشتقاقاً وکان الوجود عین الماهییّة ، فیلزم انلایقتضی الوجود کو نه موجوداً معدوماً ، فهذا ممالم یقل به احد ، لان بعضهم فال : انه معدوم . فغایة الامر تصور النسبة بین الوجود فل : انه معدوم . فغایة الامر تصور النسبة بین الوجود و نفسه اشتقاقا اذاکان موجوداً اما تساوی نسبته الی کونه موجوداً اومعدوماً، کلام خال عن التحصیل . فحینئذ یکون الوجود الذی هو عین الماهییّة ، امیا موجوداً دائما ، او معدوماً ، فلایتحقی تساوی النسبة ، فلایوجد ممکن اصلاً . وبماذکر یظهر فساد ماقیل : انالانسلم ان نسبة الشی الی عینه اوجزئه باطل فی النسبة الشی الی عینه اوجزئه الاشتقاقیة ، اذهی فی التحقیق نسبة الشی الی مایغایره ، فانك اذاقات:

الوجود موجود ، فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذووجود و همامتغايران ، و ذلك لما عرفت مناته على تقدير العينية ، اما ان يكون الوجود موجودا ، هورأى البعض، اولا يكون موجودا ، وعلى التقديرين لامعنى لتساوى النسبة ، فلا يتحقق الممكن ، و على تقدير الجزئية ، لاريب ان نسبة الشئ الى جزئه اشتقاقا صحيح لم ينكره احد من العقلاء ، وخلافه باطل كما يقال : الانسان ناطق ، و الفرس اعجم ، و لا يقال : الانسان لاناطق ، والفرس لا اعجم ، ومع ذلك كيف يكون نسبة الشئ الى جزئه والى سلبه على السواء ، و مغايرة الجزء لنفسه اشتقاقاً لا يصير منشأ لتساوى نسبة الكل الى وجود هذا الجزء و عدمه اشتقاقاً .

وحمل الموجود على الموجود ، حمل اولى بديهى الصدق كما فى حمل الشي على ذاته بس نزاع در اينست كه وجود بدون لحاظ داراى مفهومى است مضاف بماهيات يا نه ، در صورت اول نزاع در اين است كه آيا اين مفهوم قطع نظر از حصص مضافه بماهيات فسرد خارجى نيز دارد يانه ، على ماقررناه فى محله ، اما اين مسأله كه آيا وجود وجود است يا نيست مثل مسأله الانسان انسان وزيد زيدازباب عدم جواز انفكاك الشي عن نفسه بديهى و ضرورى است ـ جلال ـ

ثم ان لم يحمل الموجود على نفس الوجود ، فلا يتحقق نفس النسبة ايضاً فضلاً عن التساوى ، وانحمل وكان الموجود متحداً مع الماهية التي هي عين الوجود وكان جميع الماهيات عين الوجود ، يلزم منه ان لا يوجد، لتساوى النسبة، وان وجد نفسها، و على التقديرين ، لا يوجد ممكن ، فيجب ان يكون الوجود زائداً على الماهيات

قال المحقق الدوانى: المراد بالوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة، أمايدل عليه ظاهرالتعريف الذى نقله المصنف مى اوالكتاب، كيفلا؟ و مغايرة مبدء الاشتقاق للماهيات مسالاينبغى النزاع بين العقلا، والظاهر كون الوجود بهذا المعنى عينها ، لاينا فى عروض الوجودلها ، ولا يستلزم استغناؤها فى كونه اموجوداً عن امر بعرضها، كما اعترف به ، و قد صرحوابان وجود الواجب عينه، كما سيصرّح به الشارح، ولاشك انه ليس عين مبدء الاشتقاق ، فان واجب الوجود موجود ، لا وجود بالمعنى

فان قلت: لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض بغيره ، قائم بنفسه موجود لا بعروض الوجودله ، و هوالواجب ، وسائر افراده قائم بغيره غيرموجود؟ قلت: فحينتذ يكون الواجب الموجود الفيره ، فان كونه وجوداً ، لا يقتضى كونه موجوداً فيشارك سائر الماهيئات ، في ان وجوده بسبب امر عارض له ، اعنى حصة الوجود المطلق . والتحقيق ان صدق الحمل قديكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول ، وقديكون بخصوصية ذات الموضوع ، من غيران يكون هناك امرزائد . مثال الاول ، حمل العرضيات و مثال الثانى ، حمل النوع ، او حمل زيد على نفسه ،

ا ـ و اعلم ان الواجب الوجود واجب و وجوده عين ذاته وانه وجود و موجود وأن مفهوم الاواجب لا يقتضى العلة وانه بحسب المفهوم غير معلول و اما اينكه آيا از براى اين مفهوم وجود خارجي نيز متحقق است نفس مفهوم واجب اقتضاى تحقق خارجي را ندارد وبايد بابر هان اثبات نمود كه مفهوم واجب داراى تحقق خارجي است جلال اشتياني -

وبعدالوجود لامعنى لكونها مقتضية لكون الوجود الوجود عارضاً او جزءاً اوعينالها ، بل، لأن الوجود لماكان مشككا على ماسيجيع فلقائل ان يقول : اختلافه في العروض والدخول والنفسيّة، لأجل كونه مشككا وعدم كونه واحداً حقيقياً .

والصواب في الجواب ، ماذكره المحقق الدواني ، وهوانه اذاكان الوجود بذاته مقتضياً للاحوال الثلاثة ،كانكل حصة من حصصه متصفا بتلك الأحوال، فيكون وجود الواجب مثلاً عارضاً لبعض الماهيئات ، جزءاً لبعضها ، عيناً لبعضها ، لامتناع تخلف مقتضى الذات .

منها ، انّه لوكان الوجود عين الماهيّة ، لكان حمل الوجود على الماهيّة كقولنا: السواد موجود ، غير مفيد ، لوكان جزء ًلها لما احتاج حمله عليها الى الاستدلال.

و ايضاً ، لوكان الوجود عين الماهيئة ، لكان قولنا : السواد ليس بموجود ، بمنزلة قولنا : السواد ليس بسواد ، وهو حكم باجتماع النقيضين .

واورد عليه ايضاً بعض الايرادات، كلها مندفعة عندالتأمثل ، معانته انورد بعض الايرادات على بعضالادلة المذكوره ، لايضرنا ، لأنا اشرنا الى انزيادة هذا المفهوم الايرادات على بعضالادلة المذكورة ، لايضرنا ، لأنا اشرنا المانزيادة هذا المفهوم العام في مرتبة البداهة ، وهذه الأدلاد في الحقيقة تنبيهات للاذهان القاصرة .

ثتم من انكر زيادة الوجود المطلق على الماهيئة ،استدل بان الوجود ، لوكان زائداً على الماهيئة الموجودة، اوالماهيئة زائداً على الماهيئة الكان صفة قائمة بها، فامنا ان يقوم بالماهيئة الموجودة ، اوالماهيئة موجودة قبل المعدومة لعدم الواسطة بينهما فعلى الأول ، يلزم ان يكون الماهيئة موجودة و معدومة ، و هو اجتماع وجودها ، وعلى الثاني ، بلزم ان يكون الماهيئة موجودة و معدومة ، و هو اجتماع النقيضين . وايضاً يلزم قيام الموجود بالمعدوم .

ا \_ مشکّ بودن وجود عبارتست از تحقق آن در مراتب متعدده و قبول احکام خاصهٔ عارضه و لازمهٔ اصل وجود لذااز ناحیهٔ تشکیکی بودن وجودنمی شودانبات ترکیب جهت بعضی از افراد آن نموده وگفت: چون وجود ازحقایق تشکیکی است درمرتبه ای بسیط و درمرتبه ای مرکب است و قبول تشکیك حقیقت مشککه را از سنخ مسنخ خود خارج نمی اماید

وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول ، وعلى الواجب من قبيل الثانى ، من حيث انه لا يقتضى امرا زائداً على خصوصية ذاته ، فذاته ، موجود بذاته من غيرافتقار الى امر آخر يعرضه ، بخلاف غيره من الماهيات ، فان صدق حمل الموجود عليها بو اسطة عروض حصة من الوجودلها ، فالموجود المطلق ، والوجود المطلق والوجود الخاص ، هناك مغائرة للماهيات ، واما فى الواجب ، فالاولان مغايران له ضرورة دون الثالث ، لاتنفائه هناك ، لان عين الذات ينوب منابه فى كونه مطابق الحمل ، ومحقق صدقه ، فيصح ان يقال : انذاته ، تعالى ، فرد من الوجود المطلق ايضا ، بمعنى ماهو اثر افراده العارضة للماهيات مترتبة عليه، كما انه ، تعالى ، فرد من الهوجود المطلق ايضا ، بمعنى المطلق ايضا ، لائم مغايرله بل لذاته ، وسيجئ تحقيقه انشاءالله تعالى ، اتهى .

و منها: ان هذا المفهوم ، امر واحد، في جميع الموجودات ليس فيه اختلاف، فلوكان عين الماهيات لاتحدث الماهيات في جميع الموجودات وهو خلاف البديهة. ولو كان جزء الهافلما كان جزء ومشتركا، فيحتاج الي جزء يحصل به الاختلاف، ولا بتدان يكون الجزء الذي يحصل به الاختلاف موجودا، لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم، ولا بتد ان يكون الوجود جزء الهذا الجزء ايضا، اذا المفروض ان الوجود جزء لجميع الموجودات فهذا الجزء ايضاً يحتاج الى ما به الاختلاف، وهو ايضاً يجب ان يكون موجوداً لماذكر، وهكذا ينقل الكلام الى الاجراء، فيلزم التسلسل، وهو باطل.

واوردعليه: ان هذ الدليل انتمايدل على انالوجود ليس عينافي جميع الموجودات ولا جزءً في الجميع ، لاحتمال ان يكون زائداً في الجميع ، لاحتمال ان يكون زائداً في البعض .

واجيب بان الوجود لماكان امرا واحداً متحداً ، فيجب ان لا يختلف مقتضيات ، بل يجب ان يكون جزءاً او نفساً في الجميع ، اوعارضاكذلك . (في الجميع – خل).

والحق انهذاالجواب غير حاسم للايراد ، لالماقيل : انالــمقتضى لذلك هــو الماهيّة دون الوجود ، لانالماهيّة قبل ان تكون موجودة لانصير مقتضية لشئ ،

واجيب ، بان الوجود قائم بالماهيئة من حيث هي ، بمعنى ان الماهيئة التي تقوم بهاالوجود ، هي الماهيئة التي لايعتبر معهاالوجود والعدم، وان لم ينفك، عن احدهما في الواقع و نفس الأمر .

واورد عليه : بأنهذالا يحسم الايراد ، لأنقيام الوجود بالماهيئة ، اما انبقارن عدمها النفس الأمرى ، فيلزم تحصيل الحاصل .

واجيب: انقيام الوجود بالماهية، يقارن ذلك الوجود بعينه ، فالمعروض ليس الماهية بشرط الوجود حتى يلزم تحصيل الحاصل المحال ، بل المعروض هو الماهية وحدها ، الان معروضيتها انما هو في زمان الوجود غاية الأمر انه يلزم تقدم الماهية بالذات على وجودها ، ولامحذورفيه ، فتحصيل الحاصل الذي يلزم فيما نحن فيه ، انما هو تحصيل بنفس ذلك التحصيل ، و هوليس محالاً ، انما المحال تحصيل الحاصل مرة اخرى . ثم يلزم من قيام الوجود بالماهية من حيث هي ان يكون زيادة الوجود على الماهية و قيامه بها في العقل و النصور لافي الخارج ، وان لايكون الوجود معنى يقوم بالماهية و يحصل الماهية به في الخارج ، كماذهب اليه طائفة ، بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الأعيان ، ففي الخارج ليس شئي هو الماهية ، و شئي آخر هو الوجود ، بل ليس في الخارج الاالماهية الكائنة في الخارج من شأنها ان ينتزع العقل منها الوجود .

و اصل الاشكال في هذاالمقام هو ، انالوجود اذاكان زائداً على الماهبة وكان الماهبة متصفة به ، فيجب ان يكون الماهبة ، ثابتة قبل اتصافها بالوجود ، لان ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت له ، مع انه لايمكن تحقيق الماهبة بدون الوجود ، فلذا اجابوا: انالوجود ليس في الخارج شيئاً عليحدة تكون الماهبة متصفة به ، بل ليس في الخارج شي الاالماهبة ، والعقل ينتزع منها الوجود .

قال المحقق الدواني: والتحقيق انه ليس في الخارج الاالماهية، من دون ان يكون هناك الأمر و هناك الأمر و هناك الأمر المسمى بالوجود ، ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه ذلك الأمر و يصفه به ، و مطابق هذا الحركم و مصداقه هو عين تلك الهوية المعينة ، كما ينتزع من زيد الانبانية ، و يحكم بأن الانبانية ثابتة له ، مع ان مصداق الحكم و مطابقته له ليس الاذات زيد ، وقس عليه الموجود في الذهن .

فان قلت : فماالفرق بين الوجود والذاتيات ، مع انكليهما ينتزع من الذات . قلت : ملاحظة الذاتكافية في انتزاع الذاتيات ، بخلاف الوجود و نظائره ، اذ

لابدفيه من ملاحظة امر آخر ، مثل وجود علته و آثاره الى غير ذلك ، انتهى .

هذاماذكروه في هذا المقام، ولكن الحق انالموجود في الحقيقة ليس الاالوجود، هذاماذكروه في هذا المقام، ولكن الحق انالموجود وحينئذ فالجواب عن اصل والماهية مع قطع النظر عن الوجود، المسر اعتباري وحينئذ فالجواب عن اصل الاشكال ، انه ليس في الخارج الاالوجود ، والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه

ا - هرعارضی چه عارض ماهیات و چه عارض وجود ، باید معروض خالی از عارض باشد . در عوارض خارجی عارض در مرتبهٔ حاق معروض نیست چه در وجود خارجی و چه بلحاظ مفهوم ذهنی ، ولی در عوارض ماهیت که لازم نیست معروض بالوجود مقدم برعارض باشد بل که نفس تقرر ماهیت بلحاظ تقر ر ماهوی وحمل اولی کافی از برای عروض ولحوق است چه آنکه در عوارض خارجی عارض از مقتضیات خات معروض و معروض علت توصل خارجی عارض است و فیض وجود از معروض غات معروض بعرض واصل میشود ولی در عوارض عبور نموده و بعد از مرور در مقام ذات معروض بعرض واصل میشود ولی در عوارض دهنی و ماهوی علیت و اقتضا نمی باشد و چه بسا عارض منشأ تحصل معروض در حلال -

٧ - والماهيات معملاحظة الوجود ايضاً اموراعتبارية لاتحقق لها الافي الذهبين ٢ - والماهيات معملاحظة الوجود ايضاً اموراعتبارية لاتحقق لها الافي الذات مفهوم ذهني والاعتبار لافي الواقع و نفس الأمر ، و الدليل على ذلك : ماهيات بالذات مفهوم ذهني متساوى النبسة الى الوجود والعدمندوذاتي شئ لاينفيك عن الشئ و متحقق وجودست و وجود امكاني متقوم است بعلت و معلول نفس ظهور علت است و ظهور شئ عين شئ است در مقام ظهور نه در مقام بطون « هر چيز كه غير حق بيايد نظرت ... نقش دومير جشم احول باشد ».

الماهية، و سيجئ تحقيق الكلام انشاء الله تعالى في مبحث اثبات الوجود حقيقه عينية ثم الالمحقق الدواني في العواشي القديمة ، على ماعلمت ، اختار الالماهية متصفة بالموجود على النحو الذي ذكر . و قدرجم عن هذالقول في شرح اليهاكل النوريئة و في بعض رسائله ، وانكر القول بالنموجودية الماهيات ، با تنزاع الوجود عنها ، و اختار ذوق المتألهين وهو ، النموجودية الأشياء بالاتساب الى حقيقة الوجود ، فقال بعد بسط الكلام في مطلوبه : و انت خبير بالاكون الوجود عارضاً للماهيئات على ماهوالمشهور الذي ينساق اليه النظر الاول ، لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة ، لاسيتما على ما تقرر عندالمتأخرين من الاثبوت شئ لشئ و عروضه له ، فرع ثبوت المشبتله في نفسه ، اذالكلام في الوجود المطلق ، وليس للماهيئة قبل الوجود المطلق وجود ، حتى يكون الاتصاف بهفرعاً على ذلك الوجود . وما قاله بعضهم ، من الاتصاف بالوجود ، اتما هو في الذهن ، لا يجديهم نفعاً ، لائه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني ، لم يبق لهم مهرب ، و استثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكثم ، على النمشاهيرهم ، قدحوا في هذا الاستثناء .

ثم قال: ان من البيتن ، الله اذاكان الوجود و صفا للماهية ، وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ماتقرر و اشتهر بينهم ، لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو دلك الامر النسبى ، و ظاهر ان النسبة فرع المنتسبين ، فلا يصح كو نها ، اول الصوادر ، الى غير ذلك من الظلمات التي يعرض من القول بعروض الوجود للماهيات.

اقول: بعدما علمت النالغرض من اتصاف الماهيئة بالموجود او بالعكس ماذا، تعلم انه لاوقع لايراداهذا العلامة المحقق.

قال بعض افاصل المتأخرين الموردم عليه: « اناكثر المفاسد التي تسرد علسي اتصاف الماهيات بالوجود ، انما يرد بناء على انالاتصاف بهاكاتصاف الموضوع بالعرض ، اوبناء على عدم الفرق بين نحوى العروض، فان عارض الشئ بحب مجوده ، غير عارضه بحب ماهيته ، فعارض الوجود يتسدعي المعروض وجوداً غير وجود العارض ، و اما عارض الماهية فلا يستدعي الا وجود الماهية ، وانكان متحداً وجودها لوجود عارضها ، والوجود على تقدير حصوله في الخارج ، لا يلزم ان يكون عارضاً للماهية ، اذهو نفس وجود الماهية وموجوديتها ، و على تقدير عروضه كان عارضاً للماهية الموجودة بهذا الوجود ، لاعارضاً لوجودها .. » و هوجيدًا كما لا يخفى .

و اما ماذكرهالمحقق منان ماقاله بعضهم ، منانالاتصاف بالوجود ، انما هو في الذهن ، لا يجديهم نفعاً ، لا نه اذا نقل الكلام (الي آخره) .

لايخفى مافيه لان الذهن يقدر على ان بلاحظ الماهيئة من غير وجود، ثم يعرض الصافها به، وهوظاهر. ثم من تأمل حق التأمل، يجدان الوجودليس الانفس موجوديه الماهيئة، وليس فى الخارج شيئان: بل ليس فيه الاالوجود، او الماهيئة، فلايرد لأجل

ا مدرصورتی که اصالت اختصاص بوجود یا ماهبت داشته باشد اثر فاعل اولات و بالذات یکی از این دو میباشد و بیان شد که واقع بین وجود و ماهیت تغایر نیست در این صورت باید صادر از حق وجود باشد نه ماهیت چون ذاتی شیئ و حالات

و متحقق یك امر است كه از آن بدو لفظ وجود یاماهیت تعبیر می شود علی اختلاف و متحقق یك امر است كه از آن بدو لفظ وجود یاماهیت تعبیر می شود علی اختلاف المشربین قهرآ اتصاف امری انتزاعی است و مجعول شانی غیر نفس افاضه واضافه که معلول نفس ظهور و عین دبط بجاعل است و مجعول شانی غیر نفس افاضه واضافه بعلت ندارد و معلولیت عین ذات معلول و نفس ارتباط عین نحوهٔ وجود امکانی است مختلف و ایجاء متعدد از تحقق قبول نمی كند و این همان افادت صدر الصدور و مدرالبدور ملاصدراست و محقق الدوانی از آن بعراحلی دو راست و محقول الدوانی الدوانی از آن بعراحلی دو راست و محقول الدوانی الدوانی از آن بعراحلی دو راست و محقول الدوانی از آن بعراحلی دو را سون الدوانی از آن بعراحلی دو راست و دو راست و دو را سون دو را

ا كيف لايكون جيدا وهوكلام صدرالحكماء (منه دام ظله) .

ا بسیف ویلون سیما و و متحد ۲ و الحق معالقائل المحقق چون ماهیت در ظرف ذهن نیز عین وجود و متحد با آن می باشد ، بل که بلاملاحظهٔ تحقق ماهیت ولحاظ نفس مفهوم ، ماهیت معرا از وجود و وجود عارض است .

نفض على القاعدة الفرعية المسلمة عندالعقلاء،

قال بعض افاضل المحققين: قداضطربت افهام المتأخرين في اتصاف الماهية بالوجود، وصارت اذهانهم بليدة عن تصوره، من جهة ان ثبوت شئ لشئ فرع على ثبوت ذلك إرشئ في نفسه ، فيلزم على تقدير هذا الاتصاف ان يكون الماهيئة موجودة قبل وجودها.

فتارة وانكروا قاعدة الفرعية ، و بكوها بالاستلزم ، و تارة خصيصوها بما وراء الوجود من الصفات ، و تارة جعلوا مناة الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود المشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه اولفيره ، و كذا الحكم في كل مشتق عندالقائل بهذا . ولم يتحقق احدمنهم كنه الأمر في هذا المقام ، من ان الوجود كمامر نفس موجودية الماهية ، لاموجودية شئ غيره لها، كسائر الاعراض ، حتى لزم ان النيكون اتصاف الماهية به فرع تحققها في نفسها . فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء في القضايا الكلية العقلية ، كما قديحتاج اليه في الأحكام النقلية عند نعارض الادلة .

و هذا الذى اظهرناه ، انما جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها، وإما على طريقتنا، فلاحاجة اليه، اذلا اتصاف لها بهولاعروض له عليها ، بل انما الموجود في الاعيان ، هو نفس حقيقة الوجود بالذات ، و امسا المسمتى بالماهية ، فهي امر متحدا مع الوجود ضرباً من الاتحاد ، و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية لاعلى الحقيقة ، انتهى .

وحقيقة الحال والجواب الحق عندنا ايضاً ، ماذكره (رحمهالله) اخيراً ، كمااشرنا اليه ، وستعلم له زيادة توضيح انشاءالله تعالى ، في بعض المباحث الآتية . فالوجود يتصف بالامور المذكورة بنفسه من غيرافتقار الي شئى آخر، كماان اجزاءالزمان

يتصف بالتقدم والتأخر في حدذاتها، من غير احتياج الى شئ آخر، فما به التقدم والتأخر عين مافيه التقدم والتأخر في الوجود والزمان، وكذاما به القوة والضعف والكمال والنقص وسائر ماذكر فيه، عين مافيه الأمور، بخلاف الماهيات، فان مابه الامور المذكورة فيها، مغاير لمافيه الامور المذكورة، متلاء تقدم الأب على الابن، ليس باعتبار ماهية الابوة و البنوة، بل باعتبار الوجود او الزمان، فمافيه التقدم والتأخر هو الأب والابن، و ما به التقدم والتأخر هو الأب والابن، و ما به التقدم والتأخر هو الوجود او الزمان، و كذا اكملية العالم بالنسبة الى الجاهل ليست باعتبار ماهيتهما بل باعتبار العلم والجهل، فمافيه التقدم والتأخر هو الرجل العالم والجاهل، وما به التقدم والتأخر هو التأخر هو العلم والجهل، ثم ان كمال العلم و نقصان الجهل ايضا يرجعان بضرب من الاعتبار الى وجود هما لا الى ماهيتهما ، وكذا كون زيد اقوى من عمرو ليس باعتبار ماهيتهما ، بل باعتبار صفت القوة والضعف الموجودين فيهما. فظهران مفهوم ماهيتهما ، بل باعتبار صفت القوة والضعف الموجودين فيهما. فظهران مفهوم الدي الوجود المطلق الذي هو امر اعتبارى ، وله افر ادمتحققة متحصلة في الخارج هي وجودات الاشياء ، واحد منها قائم بذاته غير معلول بشئ وذاته عين وجوده ، والبواقي معلولات له ، و الماه مشترك في اتزاع الوجود دالمطلق عنها . والى ماذكرنا اشار المحقق الطوسى حدث قال :

والحق الامرية فيه ، ازالواجب الوجود لذاته ، لايمكن اذبكون الاشمى عين

<sup>1</sup> \_ قال صدر المحققين ، هذا ثبوت الشيء، لاثبوت لشيئ (منه) .

<sup>1—</sup> اقول: حقیقت وجود واحد است بو حدت اطلاقی و وحدت اطلاقی عین وحدت است مخصی است و چون تشکیك در اصل واحد است ، حقیقت وجود در مرتبه اسی و اجب و مبدا تقوم و در مرتبه ای ممکن و متقوم بواجب در موطنی علت و در مقامی معلول در مرتبه ای شدید و در مقامی ضعیف است و مفهوم عام وجود دارای مصداقی و نیعالدرجاتست و این امر در صعود و نزول جاری است ولی صدر الموحدین تشکیك را در مظاهر وجود واقع میدانند واز وجود ، مراتب را نفی قرموده اند کما قر رناه فی بعض تعالیقنا — جلال —

### المبحث الرابع

فى ان الوجود مقول على افراده المتحققة فى الخارج بالتشكيك والدليل على ذلك انه يقال ، عى افراده بالتقدم والتأخر والاولوية و عدمها والشدة و الضعف و الكمال والنقص ، فان وجود العلة مقدم على وجود معلولها ، واولى منه ، و وجود العجوهر اولى و اقدم واقوى من وجود العرض ، و وجود الموجود القار ، اشد من وجود غير القار ـ كاجزاء الزمان ، فان اطلاق الوجود عليها ضعيف بالنسبة الى اطلاقه على الحسم ، اذاالأثر المترتب عليها ، اقل على الأثر المترتب عليه ، فيكون اشد ، اذالمراد بالشدة والضعف هناكثرة الآثار و قلتها ، لاحركة الماهية فى الوجود على نحو الحركة فى الكيفيات ، فانها منفية فى الوجود المن ماصرحوابه .

و مما يدل على ان الوجود مقول بالتشكيك ، انه لاشك ان وجود الواجب اولى و اقدم و اقوى و اشد من وجود الممكنات ، و وجود المجردات كذلك بالنسبة الى وجود الماديات خصوصاً بالنسبة الى وجود نفس المادة ، فان وجودها في غاية الضعف.

ثم اعلم: انالتقدم والتأخر والقوة والضعف والكمال و النقص ، بين الاشياء المذكورة ، انماهو باعتبار وجوداتها لاباعتبار ماهياتها ، كيفوالماهيئة من حيث هي ليست الاهي، فهي فيحدذاتهافاقدة لجميع المراتبالمذكورة، وجوده، ولا

ا - تشکیك در حقیقت وجود در دو موطن متصورست یکی در سلسلهٔ نزولیه که هرعلتی مغیض معلول و معلول مرتبهٔ نازلهٔ علت است و چون وجود بسیط است ، تشکیك درمراتب وجودی بشدت و ضعف و کمال و نقص و دیگر انحاء تشکیکی می باشد و چون صعود برطبق نزول استمادهٔ جسمانیی بصور معدنی و نباتی و حیوانی و انسانی متحول میشود و تافناء فی الله در انسان کامل امتداد پیدا می نصاید و ایس تشکیك از حرکت وجود یا جوهر موجود از مقام نقص بکمال متحقق میشود . ولی حرکت وجود در ماهیت مثل حرکت عرض باعتبار تحقق در موضوع و قبول موضوع انحاء مختلف از کیف یا کم را ، محال است و اول واقع ، جمعی دوقسم اخبر را باطل و جمعی یك قسم آن را واقع میدانند ولی حق آنستکه تشکیك خاصی بیك وجود واحد در نزول و صعود وجو دمتحقق است - جلال -

يمكنان يكون الموصوف بهذه الصفة الاواحدا من كل جهة ، واجباً من كل اعتبار . ثم قال : وهناسر عظيم ، وهو ان وجود الذي يقع مفهومه على الواجب و المسمكن التشكيك ، امر عقلي ، فإن الوجود في الأعيان لايمكن ان يقع على اشياء تشتركفيه ، وذلك امر مقول على الوجود الواجب القائم بذاته الذي لا يعرض لماهيئة و على غيره من الموجودات ، و اذا اعتبر وجوده في العقل ، كان ممكنا غير واجب. فاسم الوجود يقع عليه و على الواجب ، وقوعه على وجوده العينى ، و على اسمه و ذلك الوجود امر معقول ، و الوجود الواجب غير معلوم بالكنه والحقيقة ، انما يعقل منه هذا الوجود المعقول المعقول القيد سلبى . اتهى .

#### المبحث الخامس

فى ان الوجود المطلق ليس جنسا لماتحته من الأفراد ، وان افراده هويات بسيطة، لبست مركبة من الاجناس و القصول. اما الاول ، فيدل مجاليه وجوده :

الاول \_ ان الوجودلوكان جنساً لماتحته ، لكان امتياز افراده بفصول مقومه ، ضرورة ، و منجملة افراده ، الوجود الواجبى ، فيكون الواجب ، تعالى شأنه ،مركبا من جنس و فصل ، و يلزم من هذا ان يكون الواجب محتاجاً فلا يكون الواجب واجباً. هذا خلف .

الثانى ـ قديناً فى البحث السابق ، ان الوجود مقول عى افراده بالتشكيك ، والجنس لايكون كذلك ، لأن الماهية و مقوماتها لاتتفاوت بالنسبة الى ماتحتها . و نقول هذا الدليل ليس عندنا صحيحاً ، لأن الحق ، ان الذاتيات تتفاوت بالتشكيك ، كما اثبتناه فى جامع الأفكار .

الثالث ِ لوكان الواجب جنساً لأفراده ، لكان امتياز بعض الافراد عن بعض

۱ - وجود ممكن نيز غيرقابل اكتسناه است و نتوان به حقيقت آن بائل گرديد مكر
 بعلم حضورى اوفناء العالم فى المعلوم واتحاده معه اواندكاك جبل انيته فيه .

آخر بفصول مقومة، والفصل المقوم يجب ان يكون موجودا، ضرورة ان غير الموجود لا يكون ممينزا ولامقوما للموجود ، وحينئذ يكون الفصل مثاركا للنوع في ماهية الجنس ، فيحمل عليه الجنس كما يحمل على النوع ، فاذا الفصل يستدعى فصلا الخر ، والكلام في الفصل الثاني ايضاً كالكلام في الفصل الاول ، فيلزم ترتثب الفصول الي غير النهاية .

ويمكن أن يقرر هذاالدليل بنحو آخر ، بأن يقال: الوجود لوكان جنالاحتاج الى الفصل، والفصل اماان يكون وجوداً ، اوغيره ، فعلى الأول يلزم ان يكون الفصل مكان النوع، اذ يحمل عليه الجنس، وعلى الثانى ، يلزم أن يكون حقيقة الوجود غير وحود ، وهو باطل .

واورد عليه بعض المحققين ، بانفصول الجواهر البسيطة مثلاً جواهر ، و هي معذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات ، بل انما هي فصول فقط ، وكذا فصل الحيوان مثلاً يحمل عليه الحيوان وليس نوعًا له .

الرابع ـ قد ثبت ان الفصل علّة مفيدة لوجود الجنس ، و خارج عن ماهيّته ، لكونه مقسماًله، فلوكان الوجود جنساً ، لكان له فصول ، وكانت هذه الفصول علاً مفيدة لوجود الجنس ، فيكون للوجود وجود آخر ، و هو محال .

فان قيل : لم لايجوز ان يكون الفصل عليَّة لذات الجنس الذي هو الوجود دون عليَّة وجوده حتَّى يلزم منه محال .

قلت: اذاكان الفصل عليّة لذات الجنس، فيكون الجنس محتاجاً اليه في تقومه منحيث هوهو ، فيلزم ان يكون الفصل المقسم مقوماً ، و هو باطل ، كماتقرر في المنطق. وكما ثبت من الأدلة المذكورة إن الوجود المطلق ليس جنساً ثبت منها ايضا الله ليس نوعاً ، كيف الوهو ليس الاامراً اعتبارياً منتزعاً، والجنس والنوع ليساكذلك. و اما الثاني ، اعنى كون الوجودات هويّات بسيطة ، فلان الوجود المطلق اذا الجركن معنى جنسياً ولانوعياً ، فلا يكون افراده المحققة في الخارج مركبيّة من جنس

و فصل ، فيكون هويات بسيطة غير مركبة من عدة امور ، بل تشخصاتها بانفسها من غير احتياج الى تشخص ذاتى او عرضى ، وستعلم انشاءالله ، ان تشخص الوجودات غير احتياج الى تشخص في ان حقايق الوجودات هويتات بسيطة ، انه لوكان لها جزء ، بهاذا . و مسايدل على ان حقايق الوجودات هويتات بسيطة ، انه لوكان لها جزء ، لكان جزؤها اما وجود ، او غير وجود ، وكلاهما باطل كما لا يخفى .

### المبحث السادس

في ائبات اللوجود حقيقة عينيَّة ، و انه الأصل فيالتحقق دون الماهيَّة .

اعلم، انه لاموجود بالذات الاالوجود، و غيره يصير موجوداً بتبعيثة وكيفلا، والموجودية ليست الاالتحقق العينى والظهور الخارجى، وهذا عين الوجود، وغيره يصير به متحققاً فى الخارج، وكل ذى حق ينال حقه لأجله، فهو فى كونه ذاحقيقة عينية اولى مما يصير ذاحقيقة لاجله، وفى كونه موجوداً، اخرى مما يصير موجوداً بسببه. كما ان السواد اولى واحرى ان يكون اسود ممتا ليس بسواد، ويطلق عليه الأسود لاجل عروض السوادله، وكيف لا يكون ذاحقيقة عينية و اصلاً فى التحقق، مع ان نفس حقيقته ليست الااته فى الاعيان.

قال بهمنيار في التحصيل: و بالجملة فالوجود حقيقة الله في الاعيان لاغير ، و كيف لايكون في الاعيان ماهذه حقيقته . التهي .

و لذا لايمكن تصوره بوجه ولارسم ولاحد ، لان ماحقيقته انه فىالأعيان ، كيف يمكن حصوله فىالذهن ، والا يلزم انقلاب الحقيقة . نعم بعد تعيينه و تقييده بالماهيات يتصور حقايق الماهيات دون حقيقة الوجوده و ليس ما يتصور من الوجود المطلق البديهى معنى جنسيا بالنسبة الى حقايق الوجودات ، لان ماحقيقته انه فى الاعيان ، و لايمكن انقلابه من جلايا الأعيان الى خفايا الاذهان ، لا تعرض له الكلية و العموم ، ولايكون مفهوماً حتى يكون جنسا او فضلاً. فهذا الوجود البديهي المتصور ليس حقيقة الوجود ، بلهو المراتزاعى اعتبارى ينتزعه العقل من الاشياء المخصوصة . وحينئذ انقلت: ان الوجود المطلق اعتبار من اعتبارات حقيقة الوجود ،

احسنت ، وانقلت : وجه وجوهها ، اصبت ، وان قلت : حيثيّة من حيثيّاتها، سددت، وان قلت : غير ذلك ممّا يشابه ماذكرنا غلطت . و ممّا يدل على ان الوجود حقيقة عينيّة و ليس موجود بذاته سوى الوجود، انه لووجد غيره ، فاما ان يكون تحققه و تحصمُله فى الخارج، من دون اعتبار الوجود، فهذا سفسطة ، او يكون باعتبار الوجود ؟

فنقول: هذا الوجود الما زائد عليه ، فيلزم الديكون موجوداً مع قطع النظر عن هذا الوجود الزائد، لان ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوت المثبتله، ثم ننقل الكلام الى الوجود المتقدم، فيلزم التسلسل ، و اما جزءله ، فننقل الكلام الى الجزء الآخر، و نقول ، هل هو متحقق مع قطع النظر عن الجزء الذي هو الوجود ، ام لا ؟ فعلى الاول يلزم الديكون له وجود آخر ، فننقل الكلام اليه ، فيلزم التسلسل ، و على الثانى يثبت المطلوب ، لأن تحقق الجزء الآخريكون حينئذ بالوجود ، فالمتحقق بالذات و الموجود بالاصالة ، هو الوجود ، ويكون غيره ، متحققاً به .

لايقال: على ماقلت، لايشكل الآمر في وجود الواجب، لأن الواجب لماكان حقيقته صرف الوجود، وليس مركباً، وهو موجود بذاته، فلايرد شئ، وليكن يشكل الآمر، في وجود الممكن، لان الممكن ليس حقيقته محض الوجود، بل له ماهية ايضاا، سوى الوجود، فنقول، وجوده اما زائد على ماهية، اوجز علها ، فيلزم المفاسد التي ذكرت.

قلت : للممكن وجودان ، احمدهما ، الوجود العام المشترك، و ثانيهما الوجود

ا \_یجب ان یعلم ان ادلةالطرفین ینفی القول بالتفصیل، فلامجال لهدهالمناقشات، چه آنکه برهانو دلیل عقلی قبول تخصیص نمی نماید ، اگر قول به اصالت ماهیت مستلزم محذری ولو در مصداق واحد باشد ، و در موردی محال لازم آید این قول مطلقاً باطل است ، در مقسام تقریر و تحریر مطالب رساله ، در أیس مبحث صحبت خواهیم نمود .

الخاص الذي هو مجهول الكنه، ولكن لماكان مابه التذوت والتحقق و اقرب الاسماء الى هذه المعانى هو الوجود ، سمتى به ، والوجود العام البديهى ، امر اتنزاعى منه ، و عروضه له فى العقل لافى الخارج ، على ماعرفت والوجود الخاص ليس عارضا الماهيئة ، ولازائدا عليها . حتى يلزم النقص فى الفرعية ، بل هو ثبوت الشعى ، لا ثبوت شعى لشى آخر حتى يكون زائدا ، و يكون الموجود شيئين .

و تحقيق الكلام في هذا المقام ، ان الماهيات مع قطع النظر عن الوجود سواء حصلت في الأعيان ام لا ، ليست اموراً متحققة متحصله ، بل امور اعتبارية ، ثم بعد حصولها في الاعيان ، اذا اعتبر مع الوجود ، يكون متحصلة الاان التحصيل والتحقيق ، حقيقة للوجود وبتبعه تصير الماهيات ايضاً متحققة ، وليس هذه التبعيئة من قبيل تبعية الموجود للموجود ، بل من قبيل تبعية الشبح لذى الشبح ، و تبعية الظل للشخص ، لان الماهيات مع قطع النظر عن الوجود ليست الااموراً اعتبارية غير متأصلة ، ولذا قال الشيخ الأكبر ابن عربى ، الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود .

فان قلت: على ماذكرت، يلزم اللايكون الماهيات اموراً متحققة ومناشى الآثار الخارجية و مصادر للامور النفس الامريئة، معانا نعلم قطعاً الاختلافات الاشياء بالماهيئات، ولاشك النما به الاختلاف في الاشياء المور واقعيئة و اشياء نفس الامريئة، بدليل كونها مناشى للاثار المختلفه.

قلت: المطلوب الالماهيئة ، قبل انضمام الوجود اليها او اعتبار الوجود معها ، او صيرورتها بحيث امكن انتزاع الوجود منها ، غير متحققة ولامتأصلة ، وهذا امر ظاهر ، لأنّه اذالم يعتبر معهاالوجود ، وانكان بعد صيرورتها موجودة ، ليست متحققة ، لافى الخارج ولا فى الذهن ، لأن الكون فى الذهن ايضاً وجود ذهنى ، بل حينئذ يمكن ال يعتبرها العقل بضرب من الملاحظة ، فمالم يكن وجود ، لم يوجد ماهية ، ومالم توجد ، لم يكن لها تحقق ، لان التحقيق موقوف على انضمام الوجود اليها ، او اعتباره معها . او اتزاعه منها ، لان ثبوت الشي لشي او اعتباره معها او

اتنزاعه منه ، فرع ثبوت المثبتله ، اوالمعتبر معه اوالمنتزع منه .

نعم بعداعتبار الوجود معها ، يصير متحققة بتبعيَّة الوجود ، فالموجود حقيقة هو الوجود دون الماهيّة ، كماان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة، لاماهو المضاف المشهوري . و لذا قيل : اذالعقل الصحيح الفطرة يشهد ، بــان الماهيَّة اذاكــانت موجودة بنفس وجودها لاقبل وجودها بوجود آخر، يكون الموجـود بالـذات و بالاصالة منهما لامحالة هو نفس الوجود، لانفس الماهية، كما ازالمضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة ، لاماهو المضاف المشهوري . فظهران الماهيتات التي هي مـابه الاختلاف في الاشياء ، ليس لها تحقق و منشأيَّة للاثار بحسب ذواتها ، وانمَّا تحقُّقها و منشأيتها للاثار بتبعيَّة الوجود، و هما بالذات للوجود، فان الوجودكما عرفت حقيقة مقولة بالتشكيك ، و يختلف افراده بالشدة والضعف والكمال و النقص ، و يختلف منشأيتها للآثار فبعض افراد ها اشد آثاراً من بعض آخر، و بعضها بالعكس، و لكل من افراد الوجود نحو خاص من التحقق، والموجودية ينتزع منه بعد تحققة ماهية خاصة، فجميع الآثار حقيقة للوجود و اختلافها ، بسبب اختلاف افراده بالتقدم و التأخر والشدة والضعف ، فبعضها قائم بذاته لاينتزع منه ماهيَّة ، هو الــوجــود الواجبي، وسائر الأفراد اعني، وجودات الممكنات بعد تحققكل فرد منها على نحو يخصُّه ينتزع منه الأمرالمسمى بالماهيَّة ، وهي متحققة و منشأ للاثار ، لكن بالتبع. مثال ذلك من وجه ، ان الضوء حقيقة مقولة بالتشكيك ، فهو فيذاته مضى و غيره من الاجسام والاعراض مضيّ ولكن لابالذات ، بل بالتبع ، و باعتبار اختلاف الضوء بالشدة و الضعف يصير الاجسام ايضا في استضائتها مختلفة . قاعتبر التحقق الذي للماهيّات ، بمنزلة الاستضاءة التي للاجسام ، فائه اذا قطع النظر عن الضوء، وانكان بعدوقوعه عليها ، لا يكون للاجسام نورانيَّة اصلاء، واذا اعتبرالضوء مع الاجسام، يصح ان يقال ، الاجمام منورة ، و تنور اجماماً آخرايضاً فكذلك حال الوجود مسع الماهيَّة، وليس فوق بينالوجود والماهيَّة والنور والجسم الابانالجسم له تحقق مع

قطع النظر عن النور؛ بخلاظ الماهيئة؛ فانته ليس لها تحقق مع قطع النظر عن الوجود، الاانه لما اعتبر النورانية بمنزلة التحقق، فيكون المثال مطابقاً للممتثل من دون فرق اصلاً.

و من البراهين الدالة على ان للوجود حقيقة تأصله متحصلة في الاعيان ، انه لاشك انجميع الاشياء مشترك في انتزاع الوجود العام البديهي منها ، ولاشك ايضا ان انتزاع شئ من شئ ، انما يتصور بعد مايكون ذلك الشيء المنتزع منه ثابتا متحققاً ، ان انتزاع شئ من شئ ، انما يتصور بعد مايكون ذلك الشيء المنتزع منه ثابتا متحققاً ، فتحققه ان كان بنفس هذا الا تنزاع ، يلزم الدوروالتسلسل ، وان كان بشئ غير الوجود، فهو باطل ، لأن ما به التحقق والتذوي ليس الاالوجود . فالشئ مع قطع النظر عسن الوجود لايكون متحققاً ، وان كان بالوجود ، فيثبت المطلوب ، لأنه يلزم حيننذ الركون حقيقة متحصلة .

لايقال : لماكانت الماهية في الخارج بحيث ينتزع منها الوجــود ، فيكون لهــا

لانانقول: انصارت بهذه الحيثيّة متحققة و متحصّلة فى الخارج ، فليس هذه الحيثيّة الاالوجود ، وان لم يصربها متحققة ، فلايمكن ان يصير منشألاتنزاع شي كما عرفت . هذا .

وقد استدل بعض افاضل المحققين على هذا المطلب ايضاً: لولم يكن للوجود افراد حقيقة وراء الحصص، لما اتصف بلوازم الماهيئات المتخالفة الذوا تاومتخالفة الدراتب، لكنه متصفة بها، فإن الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته، و وجود الممكن مفتقر اليها لذاته، اذلاشك ان الحاجة والغني من لوازم الماهيئة اومن لوازم مراتب الماهيئة المتفاوتة كمالاً و نقصاناه و حينئذ لابد ان يكون في كل من الموجودات مراتب الماهيئة المتفاوتة كمالاً و نقصاناه و من الموجودات متخالفة بالماهيئة، كما المروراء الحصة من مفهوم الوجود، والالماكانت الوجودات متخالفة بالماهيئة، كما عنيه المثاؤن، اومتخالفة المراتب، كمارآه طائفة اخرى، اوالكلئي مطلقا بالقياس المي حصصه نوع غير متفاوت. اتنهى.

وماذكره جيد"، وقد ذكرنا ، انالوجودات متخالفة المراتب ، و سنشير انشاءالله،

كل وجود واجبًا ، اذلانريد منالواجب الا مايكون تحقُّقه بنفسه .

قلت: الواجب ما يكون تحقيقه بذاته ، و مع ذلك نم يحتج الى فاعل ، بل يكون وجوده من ذاته ، وسائر الوجودات محتاجة الى فاعل ، و بعد صدورها من الفاعل ، وجوده من ذاته ، وسائر الوجودات محتاجة الى وجود آخر ، و بينهما بون بعيد ، كمالا يخفى يكون قائمة بنفسها من غير احتياج الى وجود آخر ، و بينهما بون بعيد ، كمالا يخفى على من له من المعارف قدم سديد .

و بالجملة ، كون نفس الوجود موجوداً ، مما يقتضيه البراهين القطعيّة ، وصرح به الراسخون في العليقات : اذا سئل وصرح به الراسخون في العلوم الحكميّة . قال الشيخ الرئيس في التعليقات : اذا سئل هل الوجود موجود اوليس بموجود الخالجو اب الله موجود بمعنى ان الوجود حقيقته الله موجود فان الموجود هو الموجوديّة . انتهى .

والعجب ان صاحب الاشراق ، صرح بان النفس و ما فوقها من المفارقات انيات صرفة و وجودات محضة ، و مع ذلك قال باعتباريّة الوجود . ولذا قال بعض الاعلام: وليس ادرى كيف يسعله معذلك نفى كون الوجود امرا واقعياً و هل هذا الاتناقض فى الكلام . اتنهى .

و قال السيدالمحقق الشريف: ان مفهوم الشئ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، والا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشئ انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ، فان الشئ الذي له الضحاك هو الانسان ، وثبوت الشئ لنفسه ، ضروري ، فذكر الشئ في تفسير المشتقات بيان لما يسرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه . اتنهى . وهو يقوى القول بعينية الوجود كمالا يخفى .

قال بعض الافاضل المحققين: كماان النور قد يطلق ويرادمنه المعنى المصدرى الى نورانيَّة شي من الأشياء ولاوجودله في الأعيان، بل وجوده انسًا هو في الاذهان، وقد يطلق ويرادمنه الظاهربذاته، المظهر لغيره من الذوات النوريّة، كالواجب، تعالى، و العقول والنفوس والانوار العرضيَّة المعقولة اوالمحسوسة، كنورالكواكب والسرج، وله الوجود في الاعيان لافي الاذهان، كما سيظهر لك وجهذلك، انشاءالله

انها لايمكن انيكون متخالفة الماهيّة ، كما ذهب اليه المشاؤن . فظهر ممّا ذكرنا من البراهين القاطعة ، ان للوجود حقيقة عينيّة ، و ليس هو مجردالاعتباركما ذهب اليه المتكلمون .

[ بيان ادلة الزاعمين لاعتبارية الوجود واصالة المهية ]

ثم هيهنا شكوك و ايرادات على القول بأن للوجود حقيقة عينية ، اورد بعضها شيخالاشراق ، و بعضها جمع اخر :

منها \_ مااورده شيخ الأشراق ، و هو ان الوجود لوكان حاصلا ً في الاعيان فهو موجود ، لان الحصول هو الوجود ، وكل وجودله وجود ، فلوجوده وجود ، السي غير النهاية ... اتنهى .

وجوابه في غاية الظهور ، فان الوجود امر عيني وموجود بذاته ، من غير افتقاره الى وجود آخر، بل الموجود بالذات هو الوجود ، وموجودية غيره يكون به . اولايرى الله يطلق الموجود على الواجب ، تعالى شأنه ، مع انه محض الوجود ، وان ثبت ان ارباب الله لا يطلقون الموجود الا على شئ ثبت لـه الوجود ، فهو غير مضر ، لأن الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية او اللغوية ، والبرهان قائم على ان ما ما ما يسير به الغير موجوداً و حاصلا ً في الاعيان اولى واحرى بان يكون موجوداً ، كما ان البياض اولى بان يكون ابيض ، و النور اولى بان يكون منوراً ، ولذا اذاقالت الحكماء : كذا موجود ، لا يريدون منه ان الوجود زايد عليه ، بل هو مشترك عندهم بين قسين :

احدهما ـ مايكون الوجود زائدًا عليه ، كالماهيَّة الموجودة .

وثانيهما مايكون عين الوجود ، كالوجود الواجبى ، و يقولون : ان الوجود موجود بذاته ، واستدلوا على ذلك بان التقدم بين الاشياء الزمانية بالزمان و بين اجزاء الزما نبالذات .

فانقلت: على ماذكرت منكون الوجود امراعينيًّا موجودًا بنفسه، يلزم الديكون

تعالى ، واطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقى ، والمعنى الاول مفهوم كلى عرضى لماتحته ، بخلاف المعنى الثاني ، فانَّه عين الحقايق النورية معتفاوتها بالتمام والنقص والقوة و الضعف؛ فلايوصف بالكليَّة ولا بالجزئيَّة بمعنى المعروضيَّة للتشخص الزائد عليه ، بل النور هو صريخ الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره و سطوعه اما من جهة ضعف الادراك \_ عقلياً كان اوحسيًا \_ اولاختلاطه بالظلمة الناشئة من مراتب تنزلاته بحب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الامكاني و شوائب الفتور الهيو لاني ، لأنكل مرتبة من مراتب تقصان النور وضعفه و قصوره عن درجة الكمال|الأتم النوري الذي لاحدله فيالعظمة والجلال والزينة و الجمال ، وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات والاعدام المسماة بالماهيات الامكانيَّة، كماسيقع لك زيادة اطلاع عليه \_ فيماسيقرع سمعك \_ ، كذلك الوجود قديطلـق ويـرادمنه المعنى الانتزاعي العقلي الذي من المعقولات الثانية و المفهومات المصدريَّة التي لاتحقق لها في نفسالأمر ، و يسمّى بالوجود الاثباتي ، و قديطلق ويرادمنه الأمر الـحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته و عـن الماهيَّة بــانضمامه اليها . ولاشبهة فيانه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات السي الماهيَّة ، لايمنع المعدوميَّة ، بلانمَّا يمنع باعتبار ملزومه و ماينتزع هو عنه بذاته، و هو الوجود الحقيقي ، سواء كان وجوداً صمدياً واحبياً اووجوداً ممكنيا . انتهى كلامه ، و هو حق كمالاً يخفى .

ومنها ما اورده بعضهم ، و هواته لوكان موجودية الوجود بمعنى ان نفس الوجود متحقق في الاعيان من غير احتياج الى وجود آخر ، لزم ان لايكون حمل الوجود على نفس الوجود و على سائر الاشياء بمعنى واحد لأن حمله الأول بمعنى ان نفس الوجود متحقق في الاعيان، و على سائر الاشياء بمعنى ان هنا شيئاله الوجود، مع انا لانطلق الموجود على الجميع الا بمعنى واحد ، فيجب ان يكون حمله على نفس الوجود ايضاً بمعنى انه شئ له الوجود .

و الجواب ، ان الموجود المحمول على الجميع بمعنى واحد ، والاختلاف انما هوفى خصوصيًّات ما صدق عليها ، فان بعض مايصدق عليه المحوجود ، هو نفس الوجود الذى موجوديّة بنفس الوجود ، و بعضه هوشئ يثبت له الوجود، اعنى ساير الاشاء .

و منها \_ الشبهة المشهورة و هي ، اته لوكانت للوجود افراد عينية متحققة ، لكان ثبوتها للماهية فرغ لثبوت الماهية في الخارج ، ضرورة ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المشبت له.و غير خفي ، ان تخصيص ايراد هذه الشبهة في صورة كون الوجود ذاافراد عينية ،خارج عن صوب الصواب ، لان هذه الشبهة ترد على اتصاف الماهية بالوجود، سواء كان الوجود ذا افراد متحققة عينية سوى الحصص ، اوكان افراده منحصرة بالحصص.

و نحن قد بسطنا الكلام فى دفع هذه الشبهة فى المبحث الثالث، وبينا ان مابه التذوت و التحقق ليس الاالوجود، و ليس فى الخارج شئ الاحقيقة الوجود، و ينتزع الماهيئات عنها ، فليست الماهيئة فى الأعيان شيئاً يثبت له الوجود الحقيقى، و قداشرنا الى انه على طريقة القائلين باصالة الماهيئة ايضاً لاترد هذه الشبهة لان الوجود عندهم، ليس شيئا عليحدة يثبت للماهيئة بل هو ثبوت الماهيئة. وقد بسطنا الكلام فيه بحيث لامزيد عليه ، فارجع اليه انشئت.

وقد اجاب القوم عن هذه الشبهة بوجوه اخر، حتى بعضهم خصص القاعدة الفرعيّة، و بعضهم ذهب الى الاستلزام، وبعضهم ذهب الى غير ذلك ممًّا هو خلاف ما يقتضيه البرهان، والحق ما بيناه، فاستقم.

و منها ــ ان الوجود لوكان في الأعيان ، لكان قائماً في الاعيان، لقيامه اما بالماهية السعوجودة ، فيلـزم وجودها قبل وجوده ، او بالماهيئة المعدومة ، فيلزم اجتماع النقيضين ، اوبالماهيئة المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين .

اقول : هذا الاشكال تخصيص له بكون الوجود موجوداً في الأعيان . بل برد على القول بزيادة الوجود على الماهية ، وانكان الوجود امراً اعتبارياً انتزاعياكما تقدم

مفصالاً وقد اشرنا الى جواب هذا الايراد على طريقة المشائين ، واشرنا الى ان الجواب الحق عندنا ، ان الموجود بالذات فى الخارج ليس الاالوجود ، وليس الماهية مع قطع النظر عن الوجود شيئاً فى الخارج اوالذهن . ولا يلزم من كون الوجود موجوداً فى الأعيان، ان يكون قائماً بالماهية ، فاقه لا اثنينية بين الوجود والماهية ، فاقه لا اثنينية بين الوجود والماهية ، ولين ما يكون الوجود قائماً بالماهية ، فان الوجود ليس الاثبوت الماهية ، وليسا فى الخارج شيئين متغايرين ، ولا فى الذهن ايضاً فان الماهية متحدة مع الوجود الخارج ي فى الخارج ، و مع الذهني فى الذهن ان عم للذهن ان يلاحظ الماهية من غير المفهوم من الحدهما غير المفهوم من الآخر ، اعتبار الوجود ، بمعنى الله يحكم ، ان المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ، واذا كان الأمر كذلك ، فالوجود المطلق اذا كان زائداً على الماهية لا يلزم ايضاً فاد ، واذا كان المؤمن عن الوجود المتحقق فى الاعيان حتى يكون الوجود المطلق ينتزع من افراد الوجودات المتحققة فى الاعيان ، فحيننذ اندفع الاشكال عن كلاالمقامين ، و ظهر صرف الحق المتحققة فى الاعيان ، فحينئذ اندفع الاشكال عن كلاالمقامين ، و ظهر صرف الحق

ومنها ماذكره صاحب الاشراق ايضا، وهو ان الوجود اذاكان حاصلاً في الاعيان، وليس بجوهر، فتعين ان يكون هيئة في الشئ، واذاكان كذا فهو قائم بالجوهر، فيكون كيفية عندالمشائين، لأنه هيئة قارة لاتحتاج في تصورها الى اعتبار تجيز واضافة الى امر خارج، كماذكروا في حدالكيفية، وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات و غيرها، فيتقدم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع، لاستلزامه تقديم الوجود على الوجود المطلقا، بل الكيفية والعرضية اعم منه من وجه.

و ايضًا اذاكان عرضاً فهو قائم بالمحل ، و معنى انه قائم بالمحل ، انه موجود بالمحل ، مفتقر في تحقيقة اليه ، ولاشك ان المحل موجود بالوجود فدار القيام ، و هو محال .

وأجاب عنه بعض الاعلام المتألهين بن النالقوم حيث الحذوافي عنوانات حقايق

الأجناس من المقولات، كونها ماهيَّات كليَّة حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا، قالوا ، الجوهر ماهيّة حق وجودها فيالأعيان انلايكون فيموضوع ، وكذا الكم مثلاً ماهيّة اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة ، و على هذا القياس الكيف و سائر المقولات ، فسقط كون الوجود فيذانه جوهـرا اوكيفا اوغيرهما ، لعدم كونهكليًّا ، بل الوجــودات هويّات عينيَّة متشخصة بنفسها ، غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس اوالنوع اوالحد، و ليس عرضاً بمعنى كونه قائمًا بالماهيّة الموجودة به ، واذكان عرضيًا متحدًا بها نحوًا منالاتحاد ، و على تقديركونه عرضيًّا لايلزمكونهكيفيَّة ، لعدمكليَّته و عمومه ، وما هومن الاعراض العامة و المفهومات الشاملة للموجودات، انمًا هوالوجود الاتنزاعيالعقلىالمصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود . ولمخالفته ايضا سائرالاعراض ، في ان وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع، و وجودالوجود عين وجودالماهيَّة لاوجود شئ آخربها ظهر عدم افتقاره في تحققة الى الموضوع ، فلايلزم الدور الذي ذكره . عملي ان المختارعندنا ،انوجودالجوهرجوهر بجوهمريّة ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى، وكذا وجود العرض بعرضيّة ذلك العرض لا بعرضيّة اخرى ، لمامر من انالوجود لاعروض له للماهيّة فينفس الامر ، بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل . ااتنهى .

اقول :الحقفى الجواب ماذكره اولاً، لانالوجود اذالم يكن كلياً،كيف يكون جوهراً اوعرضاً ، معان الجوهريّة والعرضيّة من الكليات الشاملة.

و اما ما هو المختار عنده فيرد عليه ، ان الوجود من حيث هو وجود ليس بجوهر ولاعرض لماعرفت، فالجوهرية والعرضية للماهيئات الاعتبارية مع قطع النظر عن الوجود .

وماذكره من الالوجود لاعروض له للماهيّة بحسب نفس الامر ، بـل بحسب تحليل العقل لايثبت مطلوبه ، لأن الماهيّة التي هي مغايرة للوجود بحسب تحليل العقل لايثبت الجوهرية و العرضيّة ، وغاية مايلزم منه ، ال مايعرض لها الجوهرية

والعرضية مع قطع النظر عن الوجود ، امر اعتبارى ليس بمتحقق فى الخارج ، و هو حق نحن نقول به ، وقد تقدم تحقيق القول فيه .

ومنها مااورده صاحب الاشراق ايضا في تلويحاته و حكمة الاشراق ، و هوائه ليس في الوجودات ماعين ماهيئته ، فانا بعدان تنصور مفهومه ، قدنشك في الله ، هله الوجود املا ، فيكون له وجود زائد ، وكذلك الكلام في وجوده ، ويتسلسل الى غير النهاية ، وهذا محال . ولامحيص الابان الوجود المقول على الموجودات ، اعتبار عقلى . انتهى ،

والجواب: انالوجود الذي هو ما بهالتذوث والتحقق، حقيقة مجهولة لاتحصل في الاذهان، وما حصل في الاذهان، حيثيّة من حيثيّاته، وهو امر اعتبارى. فانحصل حقيقة الوجود التي هي عين الموجود الخارجي و نفسه، لا يبقى شك في ثبوت الوجودله، لأبنة نفس حقيقته.

ومنها ماذكره في حكمة الاشراق، و هو ، انه اذاكان الوجود للماهيئة و صفا زائداً عليها في الاعيان ، فله نبة اليها ، وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة السي النسبة ، و هكذا ، فيتسلسل الى غير النهاية .

والجواب: ان حقيقة الوجود ليست وصف زائداً على الماهيئة ، بل هو عين الماهية في الخارج، و الماهيئة امر اعتبارى ، نعم للعقل ان يحلل الموجود الخارجي الى ماهيئة و وجود ، وهذا الوجود هو الوجود الاعتبارى الانتزاعى .

هذه عمدة ايرادات القائلين باعتبارية الوجود، وقد عرفت جوابها. و قدذكروا ايرادات اخر لا يحتاج الى ذكرها لظهور اندفاعها و عدم ورودها عند من له ادنى تبر "ز فى الفن.

فثبت بحمدالله ، تعالى ، اللوجود حقيقة عينية فى الخارج ، و هو الأصل فى التحقق ، و الماهيئة امر اعتبارى و شأن من شئونه او وجه من وجوهه . قال بعض المحققين : الالتوجود فى كل شئ امر حقيقى سوى الوجود الانتزاعى الذى هو الموجودية (سواء كانت موجودية الوجود داو موجودية الماهيئة ) فان نسبة الوجود

الاتزاعى الى الوجود الحقيقى كنسبة الانسانية الى الانسان، والابيضية الى البياض، و نسبته الى الماهيةكنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج، ومبدأ الأثر و اثر المبدأ، ليس الاالوجودات الحقيقية التى هى هويات عينية موجودة بذواتها، لا الوجودات الاتزاعية التى هى امور عقلية معدومة فى الخارج باتفاق العقلاء، ولا الماهيئات المرسلة المبهمة الذوات التى ماشمت بذواتها و فى حدودانفسها رائحة الوجود، كما سنحقق فى مباحث الجعل، من ان المجعول اى اثر الجاعل و مايترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالعجل البسيط دون الماهية وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس الامرتبة من الوجود، لاماهيئة من الماهيئات، فالعرض اى الموجود فى الخارج، ليس مجرد الماهيات من دون الوجودات العينية، كما توهم اكثر المتأخرين، كيف والمعنى الذى حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات و منعه لطريان العدم، لا يجوز ان يكون امراً عدمياً و منتزعاً عقلياً، والأمر العدمى الذهنى الاتزاعى لا يصح ان يمنع الانعدام، و تقدم على الاتصاف لغيره. فمن ذلك المنع والتقدم، يعلم ان له لمت انها عين الحقيقة و التحقق، لا انها شى متحقق كما اشرنا اليه، فما كثر ذهول المتقيقة و التحقق، لا انها شى متحقق كما اشرنا اليه، فما كثر ذهول الحقيقة الهنيئة.

وقد اندفع بماذكرنا ، قول بعض المدققين : انالحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيّات غير صحيح ، لائه ليس للوجود معنى حقيقى الا الاتنزاعى .

ا - یعنی: وجود مفهومی از حاق ذات وجودات خاصه بنابراصالت وجودانتزاع می شود ، از واجب بدون لحاظ حیثیت تعلیلی و از وجود ممکن بلحاظ تقوم آن بعلت قیره وجود و این وجود از ماهیت بلحاظ اتحاد آن باوجود خارجی انتزاع میشود لذا امری خارج از ذات ماهیت است و بالحقیقة یؤول الی ان الوجود المنشأ لتحصل الماهیة موجود لاالماهیة المتحصلةبه لذا ماهیات هرگز بوی وجود را در حقیقت استشمام نمی نمایند نه باوجود و نه بعد از وجود ماهیت معالوجود نیز معدوم است.

لاتا نقول: ماحكم بتقدمه على تقتُّدم الماهيات و تقررها انسا هو الــوجود بالمعنى الحقيقي العيني ، لاالاتنزاعي العقلي .

و مما يدل على ان الوجود موجود في الأعيان ماذكره في الهيئات الشفاء، بقوله: « والذي يجب وجوده بغيره دائماً انكان، فهو غير بسيط الحقيقة ، لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتباره غيره، و هو حاصل الهويئة منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لاشي غير الواجب غيري عن ملابسة ما بالقوة، والامكان باعتبار نفسه، و هو الفرد و غيره زوج تركيبي » انتهى .

فقد علم من كلامه ، ان المستفاد من الفاعل امروراء الماهية و معنى الوجود الاثباتي المنتزغ . و ليس المراد من قوله: و هو حاصل الهوية منهما جميعافى الوجود ان اللماهية موجودية وللوجود موجودية اخرى ، بل الموجود هو الوجود بالحقيقة ، والماهية متحدة معه ضرباً من الاتحاد ولانزاع لأحد ، في ان التمايز بين الوجود والماهية ، انما هو في الادراك لا بحسب العين . و بعد اثبات هذه المقدمة تقول : ان جهة الاتحاد في كل متحدين هو الوجود ، سواء كان الاتحاد اى الهوهو ، بالذات ان جهة الانسان بالوجود او اتحاده بالحيوان ، او بالعرض ، كاتحاد الانسان بالأبيض ، فان جهة الاتحاد بين الانسان و الوجود ، هو نفس الوجود المنسوب اليه بالذات ، وجهة الاتحاد بين الانسان هو الوجود المنسوب اليه عاجميعاً بالذات

ا ـ مراده من الوجود الاثباتي ، هو الوجود المصدري المحمولي، ابن مفهوم كه از آن بوجود عنواني نيز تعبير نموده اند ، داراي مُعنَوني بسيط استكه جهت نورانيت ناشي از تجلي نورالاتوار بهرنوره به آن اطلاق كرده اند و غير محقق ازباب تاكه به تنگنا افتاده ، به آن حيثبت مكتسبه از جاعل نام نهاده .

آن که به تذکانا افتاده ، به آن حیبیت منسب از باس از تکثر بالقوه هیچممکنی ۲ ـ لان فی العین امر واحد لاتکثر فیه بالفعل ، ولی از تکثر بالقوه هیچممکنی حتی العقول مفری ندادر ، لذا غیر حق همهٔ اشیاء مرکبند. وجبود منبسط نیز عادی از تکثر نمی باشد ، په آن که تنزل از مقام ذات ملازم با انحاط از مقام وحدت مطلقه است ووجود منبسط اگرچه ماهیت نداردولی ترکیب مزجی از جهت هجدان و فقدان گریبان گیر آنست ، و از جهنی این وجود اطلاقی عین حقیقت وجود است (برافکن پرده تا معلوم تردد) \_ لمحررة جلال آشتیانی \_

والى الابيض بالعرض؛ فعينند لاشبهة فى ان المتحدين لايمكن ان يكونا موجودين والى الابيض بالعرض؛ فعينند لاشبهة فى ان المتحدين لايمكن ان يكونا موجودين جميعاً بحسب الصحقيقة ، والالم يخصل الاتحاد بينهما ، بل الوجود الواحد منسوب اليهما نحواً من الانتساب ، فلا محالة احدهما اوكلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد امرحقيقى فالاتحاد بين الماهيئات والوجود ، اما بان يكون الوجود انتزاعياً اعتبارياً ، و الماهيات اموراً حقيقية كماذهب اليه المحجوبون عن ادراك طريقة اهل الكشف، واما بان يكون الماهيئات اموراً انتزاعية اعتبارياة ، والوجود امراً حقيقياً عينياً ، كماهو المذهب المنصور » انتهى، وهو يشيداركان ما اثبتناه!.

## المبحث السابع

فى ان المجعول بالذات ، هو الوجود دون الماهيّات او اتّصافها بالوجــود . و نعنى بالوجود ، الوجودات الخاصّة التى هى ، حقايق خارجية و منتزع منه الوجود المطلق ، لا الوجود المطلق الذى هو امر اعتبارى غير موجود فى الخارج .

اعلم: انه اختلف آراء ارباب العقول في هذه المسألة ، فذهب المشاؤن السي اذ الصادر الاول عن الجاعل هو الوجود ، و فسره من تأخر عنهم بالموجودية ، يعنى اتصاف الماهية بالوجود .

و ذهب الاشراقيون من الحكماء: الى ان الصادر الاول والمجعول بالذات هو الماهية ، ثم تبع ذلك الجعل موجوديّة الماهيّة . والغرض ان الجاعل فعل الماهية، و بنفس فعله صارت موجودة ، فالاتصاف والوجود تابعان لجعل الماهيّة و ليسا

<sup>1 -</sup> به نِظر تحقیق در حمل ذاتی اولی نیز ملاك تمامیت حمل وجود است ولی و جودی که در مقام حمل ملحوظ نیست و درواقع مصحح حمل است و تحت هذاسر عظیم لان الوجود هو الجامع بین الاجزاء الحدیة بحسب تحصل الذهنی و الوجود العلمی، ۲ \_: انه اختلفت آراء الخ .

مجعولين بالذات ، لاتمها امران عقليّان اعتباريان ، و المجعول يجب ان يكون امرأ محققاً في الخارج .

والمعروف من بعض مشايخ الصوفيَّة انالمجمولُ بالذَّاتِ هو الوجود العام .

قال صدر العرفاء الشيخ صدر الدين القونيوى: «الوجود في حق الحق سبحانه عين ذاته ، وفي من عداه امرزائد على حقيقته . و حقيقة كل موجود عبـــارة عن نسبة تعيُّنه في علم ربَّه ازلاء، و يسمّى باصطلاح المحقّقين من اهل اللهعينا ثابتة، وباصطلاح غير هم ماهيئة والمعلوم المعدوم والشئ الثابت و نحو ذلك . والحق سبحانه مسن حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه الاواحد ، لاستحالة اظهار الواحد وأحدا ماهواكثر من واحد ، والواحد عندنا هو الوجود العام المقاض على اعيا فالممكنات » اتنهي .

والظاهر بل الجزم، أن غرضه من الوجود العام، هو الوجود المطلق المنبسط، و سيجي تفسيره انشاءالله تعالى ، لاالعام الانتزاعي ، فانه قد يطلق العام عندهم على المنبسط ، فائه قال في كتابه المسمئي بمفتاح الغيب الجمع والتفصيل : « ومن حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق يسمَّى الوجود العام ، والتجلس السارى و حقيقة الممكنات. وهذا من تسمية الشي باعم اوصافه واولها حكماً و ظهوراً للمدارك تقريباً و تفهيماً ؛ الا ان ذلك اسم مطابق للامر في نفسه » انتهى .

والمحققون من العرفاء و الحكماء على انالمجعول بالذات، هو أفراد الوجود العام التي هي حقائق خارجيًّة ، و بعد الجعل ينتزع منها الماهيَّة والوجود العام و

اتصاف الماهيَّة بالوجود ، فهذه الثلاثة مجعولات بالعرض . و قداختار بهمنيار هذا المذهب في كتات التحصيل حيث قال: الفاعل اذا افادالوجود، فائه يوجب الوجود، و افادة الوجود هي افادة حقيقته لاافادة وجوده ، فان للوجود حقيقة و ماهيَّة ، وكل ماهية مركبة ، فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة ، لافي حمل تلك الحقيقة عليها . مثلاً الانسان له سبب في حقيقته وتقومه انسانا ، واما حمل الانسان عليه، فلاسببله، و يشبه ان يكون الموجود الذي له علة يجب ان يكون مركبًا حتى يصح ان يكون معلولاً. وايضاً : لانالوجود المعلول في ذاته ممكن ، فيحتاج الى ان يخرج الى الفعل، ونعني بالمعلول ان حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل ، فكما اتَّك اذاتصورت معنى المثلث ، تصورت معه الخطوط الثلاثة لامحالة ، فكذلك اذا تصورت الوجود المعلول ، تصورت معه العلة » التهي.

واليه مال المحقق الطوسي ، رحمه الله ، ايضًا في كتاب مصارع المصارع حيث قال: « انوجود المعلولات في نفس الامر يتقدم على ماهيتها، وفي العقل متأخرعنها»

و الحق الحقيق بالتصديق و المذهب الموافق للتحقيق من هذه المذاهب هــو المذهب الاخير اعنى مجعوليَّة الوجودات الحقيقيَّة . و الدليل عليه : انكلا ً من الماهية والاتصاف والوجود العام ، امر عقلي اعتباري ، والوجود يكون امراً محققاً في الخارج مبايناً للجاعل ، و اعتبارية الآخرين ظاهرة و اعتباريَّة الاولى ، فلما بينًّا بالأدلة الباهرة ، ان الاصل في التحقق هو الوجود ، و الماهيَّة امر اعتباري .

و الوجود المنبسط ليس مباينا للذات الواجب على ماذكروه ، والمجعول بالذات يجب اذيكون مبايناً للجاعل .

و ايضًا يجب اذيكون المعلول مناسبًا للعلة ا والعلة هي محض الوجود ، فكيف

١ - رجوع شود به رسالهٔ نصوص ط مشهد ١٣٩٨ ه ق ص ١٤ ، و أوائل مصباح

٢ - و المراد بالوجود العام هوالوجودالمطلق المنبسط على عالم التهيثم اولا الاول ثانية وهكذابتجلى في المراتب الخلقية والمقل على سبيل الاشرف فالاشرف تاتنكه أين قبض سارى بصف فعال وجود ميرسد ثم " يرجع الى الله من طريق البساطه على المادة و الصور المتحوله تارجوع الى الحق از راه پرورش صور و متصور شدن اين صور بصورت برزخی و عقلی.

المربوط بهصفحه قبل والحق معارباب العرفان وإنالصادر هوالوجود العام السارى فيكل المجالى، لإن الحق واحد بالوحدة الإطلاقيَّة و يجب ان الصادر عنه واحداً حقاً بريئاً عن الحد، الاماهومن لوازم المعلولية والتنزل عن مقام الوجوب. ا - واذا وجب ان يكون المعول مناسباً للعلة و شرط المناسبة يقتضى ان يكون

يصدر منه الماهيّة التي لامناسبة لها اصلاء. قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله على مانقل عنه : الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولوكان ذلك فيذاته تأثيرًا لغيره ، لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير ، وذلك خلف ، بل ذاته بذاته متجل ، ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجلية محتجب، فبالحقيقة لاحجاب الافي المحجوبين ، والحجاب هو القصور و الضعف و النقص ، وليس تجليئه الاحقيقةذاته ، اذلامعني له بذاته في ذاته الاماهو صريحذاته ، كما اوضحه الالهيتون، فذاته متجل لهم ، ولذلك سماه الفلاسفة ، صورة. فاول قابل لتجليه هوالملك الالهي الموسوم بالعقل الكلي، فإن تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلى الشخص الذيهي مثاله ، و لتقريب هذا المعنى قيل : أن العقل الفعال مثاله، فاحترز ان يقول مثله، وذلك هو الواجب الحق ، فانكل منفعل عن فاعل، فاشمأ ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه ، وكل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء ، فان الحرارة الناريَّة تفعل فيجرم من الاجرام ، بان يضع فيه مثالها و هو السخونة ، وكذلك سائرالقوى منالكيفيّات ، و النفس الناطقة ائتما يفعل في نفس ناطقة مثلها ، بان يضع فيها مثالها ، و هي الصورة العقلية المجردة ، والسيف اتما يضع في الجسم مثاله و هوشكله ، والمسن ائما تحدد السكتين بان يضع ني جوانب حده مثال ماماسه و هواستواء الاجزاء وملاستها » انتهي .

وظهر من كلامه ان المناسبة بين العلة والمعلول لازمة التحقق ولاشك في فقد المناسبة بين الواجب والماهيّات .

و قال بعض العرفاء على مانقل عنه ابعض الاعلام: انكل معلول فهومركب فى ضعه من جهتين ، جهة بها يشابه الفاعل و يحاكيه وجهة بها يباينه و ينافيه ، اذلو كان بكله من من نحو الفاعل كان نفس الفاعل لاصادراً منه ، فكان نوراً محضة ، ولوكان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال ايضاً ان يكون صادراً منه ، لأن نقيض الشئ لايكون صادراً عنه ، فكان ظلمة محضة ، و الجهة الاولى النورانية يسمى وجوداً والجهة الاخرى الظمانية هي المسماة ماهية ، و هي غير صادرة عن الفاعل ، لا نها الجهة التي الاخرى الظمانية مع الفاعل ، فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل ، ولا ينبعث من الشئ ماليس عنده ، ولوكانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة ، فاحتاجت الى جهة ماليس عنده ، ولوكانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة ، فاحتاجت الى جهة اخرى للمباينة ، فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث مافيه من النورية و يباينه من حيث مافيه من شوب الظلمة ، وكما ان الجهة الظلمانية في الظلم ليست فكن مواقع المباينة ، فكن لك الجهة المسماة ماهية في المعلول، فثبت صحة قول من قال الماهائية غير مجعولة ولافايضة من العلة ، فإن الماهية ليست الا مابه الشي شيئاً فيما منزلة المادة في الاجسام ، و قد اشاار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط ، الشيخ منزلة المادة في البسائط ، الشيخ منزلة المادة في البسائط ، الشيخ منزلة المادة في البسائط ، وقد اشاار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط ، الشيخ منزلة المادة في المعام ، وقد اشاار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط ، الشيخ منزلة المادة في المعام ، وقد اشاار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط ، الشيخ من المنورة عن غيره من العام و من كل شع ، وهو الجهة الظلمانية و من الماشيخ من الشيغ من الشيغ من الشيغ من الشيغ المنار المناركة المادة في المعام ، وقد اشاار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط ، الشيخ من الشية في المعام ، وقد الشار الى ثبوت هذا التركيب في البسائط ، الشيخ من المناركة المناركة

ا\_ وقد نقل كلام الشيخ و مقالة بعض العرفاء عن الاسفار الاربعة (ط سنكي) جلد

ول صفحه ۱۰۱ م۱۰۱ و ماهیتی، ۲ مقل اول که صادر از حق اوست نزدارباب حکمت ، وجودی دارد و ماهیتی، ۲ منهیت آن تحقق خارجی ندارد بل که تحقق آن بالمرض و متنزع است از جهت نفاد و محدودیت وجود مجمول ، چون معلول همرتبهٔ علت نمیباشد جهت وجود عقل اول بحسب فعلیت جامع کلیهٔ وجوداتی است که از طریق عقل باشیاء میرسد ، پس عقل اول مقام اجمال و مرتبهٔ جمع جمیع حقایق است و ملاصدرا باین وجه جمع بیسن مشرب عرفان و حکمت نموده است و الحق معه . اماتحقق عالم تهیم قبل از عقل اول ، این مساله از عویصات است و تفصیل آن در مقدمه حقیربرکتاب تمهید القواعد مداکورست و درك کنه آن محتاج به تلطبف در سروغور تامدر مشرب عرفان وحکمت میباشد - جلال -

عينها من وجه و غيرها من وجه و هوالوجود المنبسط.

١ - من المبدئية و الجاعلية والفياضية فذائه ليس الفياضيّة.

٢ ـ قوله: تجوهر الصورة . . . الع مفعول مطلق نوعى، اى كتجوهر الصورة الواقعية
 فى المرآت ، كما ان العاكس ذاته ينجلى فى المرآت من دون تحول فى ذاته و تجاف عن مقامه ، كذلك الحق الاول تعالى شأنه ـ جلال آشتيانى ـ

الكنه ، و منثألاتزاع هذا المفهوم العام ، فنحن نسمًى هذه الحقيقة المجهولة بالوجود ، و هو بالماهيئة ان ان الماهية بهذا المعنى ليس بالمعنى الذى ذكره القوم. و بعض من قال بمجعولية الماهية ، استدل على بطلان مجعولية الوجود ، بأته:

لوكان تأثير العلة فى الوجود وحده، لكان كل معلول لشى معلولا الغيره من العلل، وكل علة لشى علقة لجميع الاشياء، واللازم ظاهر البطلان، فكذا الملزوم. يسان وكل علة لشى علقة لجميع الاشياء، واللازم ظاهر البطلان، فكذا الملزومة، ان الوجود حقيقة واحدة، فكانت علته صالحة لعلية كل وجود، فإن الماء مثلا الذا سخن بعد ان لم يكن مسخنا، فتلك السخونة ماهية من الماهيات، فصدورها عن المبارئ المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث، اولا تتوقف، فإن لم تتوقف، لزم دوام وجودها، لان الماهية اذاكانت قابلة والفاعل فياضا ابدا، وجب دوام الفيض، واما ان تتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة فهو باطل، لأن ملاقاة الماء اذاكانت شرطا لوجود البرودة و وجود البرودة مساو لوجود السخونة، فماهو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطالوجود الآخر، لأن حكم الامثال واحد، ولو كان ذلك، لوجب حصول السخونة فى الجسم عند ملاقاة الماءله، لان الماهيئة قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة، فيجب حصول المعلول ويلزم من هذا حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشى، بشئ ولا بعلة ويلزم من هذا حصول كل شئ حتى لا يختص شئ من الحوادث بشى، بشئ ولا بعلية وكل ذلك باطل يدفعه الضرورة والعيان، فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط ماهيئة

الرئيس فى الهيئات الشفاء حيث قال: والذى يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضاً غير بسيطالحقيقة ، لان الذى له باعتبار ذاته غيرالذى له من غيره ، وهو ما حاصل الهوية منهما جميعاً فى الوجود ، فلذلك لاشئ غير ذات الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو فرد الحقيقى ، وما عداه زوج تركيبتى . اتتهى .

[ بيان نفى مجعولية الوجود ، والاشارة الى صحة معلوليتاً و انهناك شكوكاً صعبة عسرةالدفع منقوله عن مقدم الاشراقية و السيدالداماد ]

و اورد على مجعوليَّة الوجود باتَّه ليس الا مفهوم عقلى اعتبارى ، فلا يقع فى الخارج، والصادر و المجعول بالذات يجب الربكون عينا خارجياً .

ولا يخفى ان هذالا ير دلا ير دعلى ما اخترناه، لان المجعول بالذات عندناهو الوجودات الخاصة المحققة فى الخارج، وقد صرح بعض من قال بمجعولية الماهية، بانا نقول: ان الوجود الذى هو امر اعتبارى، ليس مجعولا بالذات بل المجعول بالذات، ماهو منشأ اتنزاع هذا المفهوم، فالقائل بمجعولية الوجودان كان غرضه الوجودالاعتبارى، فهو ظاهر البطلان، وان كان غرضه من الوجود ماهو حقيقة عينية هى منشأ اتنزاع هذا المفهوم العام، فلانزاع له، بل يصير النزاع حينئذ لفظيا ، لاناسميناهذه الحقيقة بالماهية وهو يسميها بالوجود.

اقول: هذا حق لأنا نحن معاشر القائلين باصالة الوجود نقول: حقيقة مجهولة

با علت در مقام علت است لذا شيخ اشراق گفته است جوهر معلول ظل و سايه علت با علت در مقام علت است لذا شيخ اشراق گفته است جوهر معلول ظل و سايه علامانسبة ، لجاز است ولو لم يكن المعلول مناسباً للعلة ولم يصدوركل شي عن كل شي ، اين مناسبت به تعابير مختلف بيان شده است و قال بعضهم ، العلة حدتام للمعلول – اى بحسب الوجود – و قيل : يجب ان يكون فعل كل طبيعة مثل العلة حدتام للمعلول – اى بحسب الوجود باسبابها ، وفي الصحيفة المحمدية «قل كل عده الطبيعة و قيل : ذوات الاسباب و تعرف باسبابها ، وفي الصحيفة المحمدية «قل كل يعمل على شاكلته » .

مه فشاند نور و سگ عوعوکند هرکسی بر طینت خود می تند

<sup>1 -</sup> ولیعلم انالنزاع لیس لفظیا، باالنزاع معنوی، لانلکل من القولین ثمرة لابترتب علی الآخر، والقائل باصالة الماهیگة یقول بتباین المجعولات لوجود التباین العزلی بین الماهیگت و چون بنا براشتراك معنوی وجود، حقایق وجودی در سلك حقیقت واحد و از سنخ فاردند، و بنابراصالت ماهیات از باب تفایر مفهومی متحقق در ماهیات، بینونت مفهومی بخارج مبدل می شود و هرماهیتی بالذات از ماهیت دیگر متمیز می شود، در حالتی که مجعول بالذات از حاق ذات جاعل بالذات متنزل است و هرمعلولی قبل از تحقق بوجود خاص خود بوجودی اتم و اعلی در علت متحقق است ولی بوجودی مناسب باجوهر علت و تنزل علت بصورت معلول ناشی از تحقق معلول بوجودی مناسب مناسب باجوهر علت و تنزل علت بصورت معلول ناشی از تحقق معلول بوجودی مناسب

وسيجي، انشاءالله تعالى ، تحقيق ذلك .

لايقال: انالوجود الواجبى لماكان بسيط الحقيقة ، واحدى الذات ، فيجب انيكون معلوله واحداً بسيطاً ، و على ماذهبتم اليه يكون المعلول كثيراً متعدداً بخلاف مااذاكان المعلول هو الوجود العام ، فائه واحد بسيط.

لائتا نقول : الصادر ا من الواجب اولا ً بدون الواسطة هو وجود واحد كوجود العقل الاول مثلا تنه سائر الوجودات يصدر منه بالواسطة ، و هذا كما يقوله الحكماء في الماهيئات .

وامًا مذهب الاشراقيتين ، فيرد عليه ان الماهيئات امور اعتباريّة ، كما حقق فلايصلح لا يكون مجمولة بالذات .

و اورد عليه ايضا ، بان الماهيئات الممكنة والطبايع الكليئة ، تشخصها ليس بحسب ذاتها ، والا لم يكن كلينة ، اى معروضاً لمفهوم الكلى فى العقل ، فتشخصها التمايكون امرزائد عليها عارض لها ، و عند القوم ، ان الشع مالم يتشخص لم يوجد ، والمحققون

التقييد ولذا ، الوجود المنبسط فى الخارج عين الحقايق الخاصة ولذا قالوابان الصادر الحق عن الحق هوالوجود العام المطلق والوجودات المقيدة عبارة عن اثره اى اثر ظهور الحق بوجود المنبسط واين مسلم است كه تباين بمعناى تعدد و يا تمايز در فيض مقدس ليز تحقق دارد ، چون وجود منبسط عين مقام ذات واحديث ذاتى نيست ، عين بودن ليز تحقق دارد ، چون وجود منبسط عين مقام ذات واحديث ذاتى نيست ، عين وجود يحسب اطلاق و تقييد و ظهور و خفاء است باين لحاظ وجود مقيد نيز ، عين وجود حق است و هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن - لمحرره جلال آشتباني -

ا - و اعلم انه لایصدر عن الحق وجود ثم وجود الی غیر النهایة باین معنی که کلیة جهات مقتضیه و مناسبات موجوده در وجودی صرف در نهایت بساطت و تمامیت کلیة جهات مقتضیه و مناسبات موجوده در وجودی صرف در نهایت بساطت و تمامیت منحقق باشد ، این امر عبار تست از صدور کلیه اشیاء در مرتبه واحده از حق اول و تمانی ، براین مبنا مفاسدی کثیره مترتب است ، لذا باید اذعان نمود که عقل اول و صادر نخست بحسب وجود اشرف واکمل اشیاست ، لذا وجود عقل مشتمل است مرادم نخست بوجودی واحد بیك برهمه اشیاء بوجودی جمعی اجمالی و یمکن که حقابق متمیزه در وجودی واحد بیك تحقق متحقق باشند این همان قول بصدور اصل وجود اشیاست از حق و لذا قال عزمن قائل « وماامرنا الاواحدة » و این امر ، امر تکوینی است - جلال -

السخونه ، فاذاكان المتوقف على الغير هوالماهيئة ، وكل مايتوقف على الغير يستدعى سبباً ، فالسبسبب للماهية الاللوجود ، فعلئةالممكنات ليستعلئة وجودها فقط ، بلعلة ماهيئاتها اولهما معا . التهى .

وجوابه؛ ظاهر ، فان الوجود المعلول افراد متعددة وحقائق متكثرة مختلفة متغايره بالتقدم والتأخر والاولويّة والأشديّة و الغنى والفقر ، فلايكون حكمها واحداً حتى يردعليه ا ما اورده .

واوردايضاً على قوله: فلان ماهيئة السخونة اذا لم يتوقف على شرط وعلة يجب دوام وجودها ، لأن الفاعل فيئاض ابدا ، والماهيئة قابلة دائماً ، فيجب دوام الفيض (الى آخره) بائه غير صحيح ، لأن القائل بمجعولية الوجود ليس الماهيئة عنده الاامرا اعتبارياً ، فكيف يكون من العلل القابلة ، بلهى مع قطع النظر عن الوجود، ليستشيئاً متحصاً لا متقوماً ، فكيف يكون قابلا اللوجود؟ فثبت و تحقق ان المعلول بالذات هو الوجود ، و الايرادات التي اوردوها ، مندفعة .

و اما المذاهب الآخر ، فلا يكاد يصح ، لما يرد عليها ، اما مذهب من قال : ان المجعول بالذات هو الوجود العام ، فيرد عليه ، ان الوجود العام امر مصدرى انتزاعى غير موجود في الخارج ، والمجعول بالذات ، يجب ان يكون عينا خارجياً وكيف يمكن ان يكون هذا الأمر مجعولا ً بالذات ، مع ان منشأ انتزاعه امر محقق في الخارج ، فهذا المنشأ ان تحقق في الخارج بالجعل ، فهو مجعول بالذات ، وان تحقق يدون الجعل ، يكون واجباً وان اخذ العام بمعنى المنبسط ، فيرد عليه كما اشرنا اليه انه ليس مبائنا للوجود الواجبى حقيقة ، كماذكروه ، والمعلول يجب ، ان يكون مبانباللعلة

<sup>1 -</sup> قائل بین حکم متواطنهٔ از حقایق و مشکّکهٔ از آن خلط نموده است ، در حقیقت متواطی عرضی حکم واحد است واگر فردی مقتضی علیت بود ، باید همسهٔ افراد علت باشند و اگر فردی مقتضی معلولیت بود ، باید حکم در همه جاری باشد، متل این که برخی گویند چون وجود مسارق وجوب است اگر امری اعتباری نباشد باید همهٔ افراد آن واجب بالذات باشند ، درحالتی وجوب ذاتی بمعنای ضرورت از لی مختص مرتبهٔ اعلای وجود است و در حقایق تشکیکی هرمرتبه از وجود حکمی دارد. ۲ - والمعلول غیر مباین للعلة ولافرق بین الوجود العام و الخاص ، الابالاطلاق و

اذا صدرت عن علة ، لا يحتاج بعد صدورها الى جاعل يجعل تلك الذات اياها ، بل ذلك تابع لصدورها ، وليس مجعوليّة الذات و لوازم الماهيّات بجعل مؤلف ، ولا بنفس ذلك الجعل البسيط ، على مااختاره المحقق الدواني . انتهى ، ماذكروه .

و الجواب على ماعرفت ان الوجود المجعول ليس امرا اعتبارياً ، فهو مجمول بالذات للادلة التي ذكرناها ، والماهيئات وسائرماذكر من لوازمها و الذاتيات وكون الذات ذاتاً مجعولات بالعرض ، فان الوجود اذاكان امرا محققاً في الخارج و ساير ماذكر اموراً اعتباريئة ، فلامفر الاان يكون الوجود مجعولا " بالذات و ساير ماذكر مجعولات بالعرض .

# [ بيان بطلان مذهب انقائل بالإتصاف ]

و اما مذهب المشائين ، فيرد عليه ان المجعول بالذات ، لوكان هو الاتصاف دون الوجود و الماهيئة ، فاما ان يكون كل من الماهيئة والوجود اواحدهما عيناً محققاً في الخارج ، او يكون كلاهما من الأمور الاعتباريئة ، فعلى الأول يلزم تعدد الواجب ، لا نالا نعنى بالواجب الاالموجود الخارجي الواقع بلاجعل جاعل .

و على الثانى ، يلزم اعتبارية جميع الموجودات المجعولة ، لأن الاتصاف امر اعتبارى ، وكذا الماهيئة والوجود على هذا التقدير .

فان قيل: الاتصاف عين خارجي مجعول بالذات، والوجود والماهيَّة مجعولان

قلنا : فالاتصاف يكون حينئذماهية من الماهيئات، او وجوداً خاصاً من الوجودات على اختلاف المذهبين ، لأنالانعنى بالماهيئة اوالوجود الخاص عيناً خارجياً ، فيلزم مجعوليئة الماهيئة اوالوجود .

ثم انكان مجعوليَّة هذا الوجود اوالماهيّة التي هي الاتصاف، عبارة عن مجعوليّة اتصاف هذه الماهية بالوجود ، يلزم التسلسل ، ويرد ايضا على هذا التقدير علم

على انالتشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امراً حقيقياً خارجياً اوانتزاعياً عقلياً، لان تلك الطبيعية الكلية ، نسبة جميع اشخاصه المفروضة الى الجاعل ، نسبة واحدة، فمالم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل ، فالمجعول اذن اولاً وبالذات ليس نفس الماهيئة الكلية ، بلهى من حيثيئة التعيين اوالوجود او ماشئت فسمة .

لايقال: تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لابامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه. لاتنا نقول: هذا انما يتمشى ويصح فيما اذاكان اثر الفاعل نحوا من انحام حقيقة الوجود لا الماهية ، فان الماهية لماكانت مفهوما كليا يمثن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره ، فه ومن حيث ذاته انكان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات ، لما ترد ، اذالم يكن كذلك ، فمن البين الله اذال ميكن بحسب نفسه متعينا موجودا ، لم يصر متعينا موجودا فى الواقع الا بتغيير عماكان هواياه فى نفسه ضرورة انه لوبقى حين على ماكان عليه فى حداداته ، ولا يتغير عما هو فى نفسه لم يصر متعينا موجودا ، والتغيير اما بانضمام ضميمة كالوجود ، واما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية ، والأول باطل بعيث عندهم ، والثانسي يلزم منه انقلاب الحقيقة ، وهو ممتنع بالذات » انتهى . وهو جيد هذا .

## [استدلال انباع صاحب الأشراق الشيخ العيد الشهيد على اصالة العهية]

ثم ان الاشراقيتين القائلين بمجعولية الماهيئات ، استدائوا على مذهبهم بنانكل واحد من الوجود والاتصاف ، امر عقلتى غير موجود فى الخارج ، والمجعول بالذات يجب ان يكون عينا خارجيئا ، فالجاعل يبدع الماهيئة اولا ، وهذا الجعل يستلزم موجودية الماهيئة ، وكل من الوجود والاتصاف مجعول بالعرض ، و هذا الحكم مطرد فى جميع الذاتيان ولو ازم الماهيئات ، فان جعلها تابع لجعل الماهيئة ، ولا يحتاج الى جعل جديد ، وكذا الحكم فى كون الذات ذاتا ، فان ذات المعلول كالانسان مثلا ،

فتقدم الوجود على الماهية هي ملحق بالتقدم الذاتي ، و تقدم الماهيّة على الوجود قدم الماهيّة على الوجود قدم آخر من التقدم يسمني بسبق الماهيّة ، هذا على ما اخترناه .

و اما على مذهب المشائين، فالتقدم بالماهية فقط. ثم لا يخفى ان اتصاف الماهية بالوجود ، يستلزم تقدم الموصوف على الصفة ، فان ثبوت شئ لشئ فسرع لشبوت المشبت له ، فيجب على مذهبهم ايضاً ان يكون الماهية متقدمة على الوجود ، و يرد عليهم ما اوردوه .

و من ادلتهم ، اذالممكن قبل صيرورته موجوداً يجوز سلبه عن نفسه ، لأنه قبل صيرورته موجوداً معدوم صرف ، و يجوز سلب المعدوم عن نفسه بناءاً على صدق السالبة باتنفاء الموضوع. وورد في الأسماء الالهيئة «ياهو يامنهو، يامن لاهو الاهو».

واجاب عنه بعض الاعلام المحققين بن «انجواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقاً عن نفسه ، و عدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم ، و صدق الشئ على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود ، فحمل الذاتيات على الموضوع ، مادامت المجعولية والموجودية، و حمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبة نفس ذاته الأزلية السرمدية من دون توقيت و توقيف و تقييد ، و بهذا الاعتبار ينحصر الهو ح المطلق ، فيه تعالى ولم يكن هو الاهو ، فحمل الوجود بشابه حمل الذاتيات من وجه ويباينه من وجه » اتنهى ، هذا.

ثم وجه بعض المحققين مذهب المشائين ، بان اتصاف الماهية هو جعل مركب، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهيئة التأليفية الحملية ، فيستدعى مجعولا ومجعولا اليه ، ولا يرجع هذا الجعل الى الجعل البسيط كنفس التلبثس او الصيرورة او الاتصاف ، لأنها امور اعتبارية لا يتعلق بها الجعل ، وغير خفى ان الغرض من مفاد الهية التركيبية انكان هو الاتصاف ، فهو امر اعتبارى ، وان كان امراً مجملا يحلله العقل الى الماهية والوجود ، فيكون المجعول بالذات منهما ماهو المحقق فى الخارج ، وليس هذا الاالوجود .

ثم لايخفى، انهنا احتمالا خاماً لم يذهب اليه احد ظاهراً، وهو الجعل المركب

موجوديّة الماهيّة التي فرضت موجودة ، بل يكون الموجــود ماهيّة اخــرى هي الانصاف .

## [ بيان استدلال المشائية في مجعولية الاتصاف ]

ثم ان المشائين استدائوا على مذهبهم، با نمناط الاحتياج الى الفاعل هو الامكان، والامكان ليس الاكيفية نسبة الوجود الى الماهيئة ، فالمحتاج الى الجاعل واثـره التابع له اولاً ليس الاالنسبة .

والجواب: انالمناطفي الامكان انلايكون ذات الممكن منحيث هومنشألاتنزاع الوجود عنه ، بل يكون ذلك بملاحظة صدورها عن علتكه ، بخلاف الوجوب .

واستدلوا ايضاً ، بانالوجود زائد على الماهيئات ، والماهيئات من حيث همى الايمكن ان يصير مصداقاً لحمل الموجود عليها ، والالم يكن فرق بينه وبينالذاتيات، اذاكان المجعول بالذات نفس الماهية ، يلزم ان يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها،

و الجواب: اما من قبل الا شراقيين ، فبان نقول: ان الماهيئة قبل المجعولية لايمكن ان يكون مصداقاً لحمل شئ عليها الالذاتيات ولا العرضيئات فاذا صدرت عن علتها وصارت مجعولة ، تصدق عليها الذاتيات بلاملاحظة حيثيئة من الحيثيئات ، فصدق الذاتيئات عليها بمجرد التوقيت (اى فى وقت كونها مجعولة) و يصدق عليها الوجود بملاحظة صدورها عن علتها ، وهذه الملاحظة خارجة عن نفس الماهيئة، ولكن الصدق المذكور موقوف عليها ، فهذا الصدق بمجرد التوقيف لاالتقييد .

و اما من قبل القائلين بالمذهب الذي اخترناه ، فالجواب اظهر .

و استدلوا ايضاً بانسبق الماهيئة على الوجود ، ليس من اقسام السبق الخمسة التي ذكرها القوم .

والجواب: اناقداشرنا الى اناكل منالماهيَّة والوجود تقدمًا على الآخــر،

ثم ان الصفات هي متعلقات التكليف هي العرضيتات، دون الذاتيتات فلايلزم الجبر في التكليف، و بهذا يندفع كثير من الشبهات ، فتدبّر .

ثم الظاهر من العبارة المنقولة من الشيخ ان المجعول بالذات هو الاتصاف معاشه نيس قائلا بالجعل المركب للماهيئة والوجود، بل هو مصرح بالجعل البسيط، فغرضه من هذه العبارة، ان المجعول بالذات الماهيئة او الوجود، والآخر لا يحتاج الى جعل، بل جعل احدهما، مستلزم لجعل الآخر. هذا

# [ بيان طريقة صدرالحكماء فيهذه المسألة ]

واعلم: ان العارف الشيرازى قدصرح بان المجعول بالذات هي الوجودات الخاصية التي هي المور محقيقة في الخارج، فقال في مناقضة ادلة الزاعمين بان الوجود،

برجع الى امر ذاتى .

جهان چون خط و خال وچشم ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست ولایسئل عن السعید والشقی بمعنی انه لم جعل الشقی شقیا والسعید سعیداً ، وان الاستعدادات فی حضر قالعلم غیر مجعولة بالامجعولیة الاسماء الباطنة فی الاعیان و الحق و الباطن فی الاسماء و الصفات - گرابروی توراست بدی کج بودی - و هذا لایوجب الجبر ولایوجب رفعالمؤاخلة وانه قال «لیهلك من هلك عن بیشته و بحیی من یوجی عن بیشته و بحیی من یصنینه و ما ظلمهم الله و لکن کانوا انفسهم یظلمون» کمالایسئل عسن البیاض و السواد - لمحرره جلال آشنیانی -

ا \_ كلام محقق شيرازى در اين كه مجعول وجود عام است يا وجودات خاصه ، يعنى اول صادر عقل اول است يا وجود منبسط ، بايد رجوع شود بكلمات او . در اين كه وجود عام مجعول است و اول صادر وجود مطاق است يا عقل اول ، محل اختلاف است ، صدرالحكما جمع كرده است بين دو قول و حق با اوست ، چون عقل اول در مقام ذات, اجمال وجود عام ، و وجود مطلق عام تفصيل اين وجودست و فيض اقدس باوجود منبسط از جهتى متحدست و تعيش خلقى او همين وجودست و ملاك اقدس باوجود منبسط از جهتى متحدست از مقام واجبى و مركب است از جهت فقدان مجعوليت آن ، انحطاط اين وجودست از مقام واجبى و مركب است از جهت فقدان و وجدان بتركيب مزجى و لازم نيست هرمعلولى داراى ماهيت باشد . مؤلف بهجهت تنزل اين وجود از مقام واجبى توجه نفرموده است لذا قائل شده است به مجعوليت

للماهيَّة ـ كجعل الانسان انساناً مثلاً ـــلأن ثبوت الشي لنفسه ضروري . فالانســـان اذا لم يكن في حددًاته انسانًا \_ وجعله الجاعل انسانًا ، يلزم سلب الشي عن نفسه ، بل الجاعل يوجده ، و بمجرد وجوده واجب الانسانيَّة ، ولا يحتاج الى جعله انساناً . والى هذا اشار الشيخ الرئيس فيجواب بهمنيار: انالعلة لم يجعل المشمش مشمشًا، بلجعله موجودًا. ولهذا قال الحكماء: الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه. و ليس غرضهم من هذا الكلام ، اتَّه لا يحتاج الى الجعل والتأثير مطلقا ، بلغرضهم ، ان جعله تابع لجعل الماهيئة ، بمعنى انالماهية اوالوجود مجعولة بالذات ، وجعله ابًّاه تابع لهذا الجعل ، ولا يحتاج الى جعل جديد ، وكذاالحكم في الذاتيَّات و لوازم الماهيّات، فإن جعلها تابع لجعل الذات، فليس جعلها بجعل جديد حتّى يصير الجعل مؤلفاً ، ولا بنفس الجعل البسيط كماظنه المحقق الدواني ومتابعوه ، فجعل الذات ذاتاً عرضي ، وكذا جعل الذاتيّات و لوازم الماهيّات مجعولة بالعرض ، ولا يحتاج الى جعل عليحدة ، فكماان الضرورة الأزلية يدفع الحاجة الى العلَّة ، فكذلكُ الضرورةالذاتيَّة، والفرق بينهماانالاولى لايحتاج الى الاحتياج التبعي، بخلاف الثاني. فاختلاف الوجودات التيهي الملزومات والموصوفات، انتماهو لأجل اختلاف الذاتيَّات و العرضيّات التي هي اللوازم والصفات ، واما اختلاف اللَّوازم والصفات ، فاتَّما هو لأجل انفسها ، لان مبدعها ابدعها مختلفة . مثلاً: اختلاف الأبيض والاسود لاجــل السواد والبياض ، واما اختلاف السواد والبياض ، ليس لاجل شئ آخر ، والالزم التسلسل، بل اختلافهما لاجل نفسهما . والي هذا اشار الامام ابي عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ، حيث قال: لوعلم الناس كيف بدء الخلق لم يلم احد احداً ا

ا ... يمكن حمل كلام الامام على معنى ارفع من هذا ، لانه ، عليه السلام تكلّم من مطلع كتاب الوجود و قال ، ان لكل اسم الهى اثر خاص يرجع الى ذاته ، لان الاسماء من تعيّنات ذاته و تعيّنه تعالى باسم و تجلّيه من هذا الإسم فى مظهر خاص ... سعيداً كان اوشعياً ... ملكا كان اوشيطانا ... غير معلّل بشيئ ولايد سل عما يفعل ، لان المناسبة بين الاسماء و الاعيان ايضا غير مجعولة ... والحق يتجلى فى الكل وان تجليه بالأخرة

لايصلح للمعلوليّة:

واستدل بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلوليّة بوجوه من الدلائل يبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا و عارضا اونسييّا ، فلاتوصف بالذات بالحدوث والزوال و الطريان ، بل الماهيّة هي الموصوفة بهذه الصفات . مثلاً يقلل : الانسان موجود وحادث او معدوم وزائل ، لا الوجود ، اذلا يرد عليه القسمة ، فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول ، و نحن فككناه هذه العقدة في مباحث الوجود ، انتهى .

وفك العقدة ، هو انالوجود الاعتبارى هوالوجود المطلق المصدرى ، وهــو ليس معلولاً بالذات، والمعلول بالذات هوالوجودات الخاصة التي هيافراد الوجود المطلق ، وهي امور محقّقة في الخارج .

وقال ايضاً فيجواب استدلال بعض من استدل على ان الوجود لا يصلح للمعلولية:
ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها و مراتبها متخالفة بالتقدم و
التأخر والحاجة والغني، و قدم بيان هذا في اوائل الكتاب ولوكان الوجود ماهيئة
كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة ، لكان لهذا الاحتجاج وجه ، وقد علمت : ان
الوجود ليس له ماهية كليئة فضلاً عن ان يكون نوعاً اوجنساً او عرضياً ، نعم ينتزع منه
امر مصدري تعرض للماهيات عن اعتبار العقل اياها ، وهو ليس من حقيقة الوجود
في شيخ كمامر مراراً ، فوجود كل ماهيئة بنفس ذاته يقتضى التعيين بتلك الماهيئة ،

حودات خاصه ، و قد قبل ، ان الوجود العام – از باب آن که نفس ظهور حق است مشا جعل وجودات مقیده است و خود مجعول نیست ، درحالتی که حدیث صادر از مقام امامت : خلق الاشیاء بالمشیئة بنفسها دلالت دارد براین که مشیئت مجعول بالله است ، چه آن که مراد از مشیت در روایت – کلمهٔ کن – وجودی است نه مشیت ذاتی و علم عنائی واراده حق و علم به نظام کل المحرره الاشتیانی – ،

الى مسر فى اوائل كتاب الاسفار و مانقل عنه المؤلف البارع ، مذكور فى اواخر مباحث الجعل و المستدل ه و الخطيب الرازى ج ش ·

لابسبب زائد ، و مع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهية ، وادراكه يحتاج الى تلطف أفي السر ، فالوجود بماهو وجود ، وانام تضف اليه شئ غيره ، يكون علقة و يكون معلولا ويكون شرطا و مشروطا ، والوجود العلى غير الوجود المعلولي ، والوجود الشرطى غير المشروطى، كلذلك بنفس كونه وجوداً بلاانضمام ضمائم انتهى. كلام الأسفار .

وقال ايضاً في مقام البحث مع القائلين بان اثر العليَّة، هو صيرورة الماهيّة موجودة، اعنى المشائين:

اعلم انمداراحتجاجهم و مبناه على ان الوجود امر عقلى اعتبارى معناه الموجوديّة المصدريّة الانتزاعيّة كالشيئيّة الممكنيه و نظائرهما، و نحن قدينــّالك، ان الوجودات الخاصة امور حقيقيّة ، بلهى احق الاشياء بكونها حقائق ، والوجود العام امر عقلى مصدرى كالحيوانيّة المصدريّة ، والفرق بين القبيلتين ممّالـّوحنا اليه آنف ، واذا انهدم البنيان .

وقال ايضاً: فإن قلت ، لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف الماهيّة بالوجود، كما هو المشهور من المشائين ؟ .

قلت : هذا فاسد من وجهين : الاول ــ اناثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امرأ موجودًا، والاتصاف باى معنى اخذ، فهو اعتبارى لا يصلح كو نه اثراً للجاعل.

ثم قال بعدكلام: فقد انكشف انالصوادر بالذات هي الوجودات لاغير، تسم العقل يجد لكل منها نعوتاً ذاتية كلية مأخوذة من نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة اشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها، وتلك النعوت هي المسمئاة بالذاتيئات، ثم يضيفها الى الوجود ويصفها بالموجودية المصدريّة. وهذا معنى ماقاله المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع: ان وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهيئاتها، وعند العقل متأخر عنها.

١ \_ تلطيف في السّر .

اعلم: اتَّه عرف المشخَّص بوجوه:

الأول \_ مايكون بحسب ذاته مانعاً من فرض الاشتراك والحمل على كثيرين. والثانى ــ مايصير سبباً لامتياز الشخص عن جميع الموجودات المتغايرة.

والثالث \_ ماهو معدلحدوث الشخص .

اذاعرفت هذا فاعلم ، انه اختلف ارباب العقل في انتشخص الموجودات بماذا الفذهب المعلم الثاني الى ان المشختص هو نحو الوجود، فكل وجود ، من الوجودات الخاصة متشخص بنفس ذاته ونحو وجوده ، ولو قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا بأبي عن تجويز الاشتراك .

وقد نقل عن المعلم الأول ايضاً: ان المشخص هو نشأة الوجود . و ذهب جمع آخر الى ان المشخص هو العوارض الماديّة المتقدمة على الشخص او المقارنة لوجوده.

وذهب بعض الى انالمشخص هوجزء تحليلى لذات الشخص ، مجهول الحقيقة و الاسم ، و نسبة الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع . واختاره سيد الحكماء المتأخرين .

وذهب بهمنيار الى ان المشخص فى الماديّات هو الوضع مع اتحاد الزمــان . و ذهب جمع ، الى ان المشخّص هو الفاعل .

اقول : يرد على مذهب من قال ، ان المشخص هو العوارض المادية ، انه يمكن الاشتراك بين متعدد في جميع العوارض الماديّة سوى الوضع في زمان واحد، كقطرات الماء المساوية في الاشكال والمقادير ، وكشخصين من عين الاحول .

و اما مذهب بهمنيار ، فيرد عليه انّه يمكن اذيكون الشخص المادى مانعاً من فرض الشركة ، بدون اعتبار وضعه .

آزنیزبوجودخواهد بود ملاحظهٔ حیثیت تعلیلی دروجودات خاصه لان تقومها بالملة
 والجاعل الحق مقوم للمعلول ،و المعلول متقوم بالعلة و العلة بمنزلة امرامرداخل فی ذات
 المعلول اتم من تقوم النوع بالجنس و الفصل – لمحرره جلال – .

وقال ايضا: وقال بعض المدقيّقين ، انتأثير القدرة في الماهيّة التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلاً هوالسواد الذي هو نفس الموجود لاوجوده ، ولا التصافه بالوجود ، ولاحيثيّة الاتّصاف ، لكن العقل ينتسب السواد الى الفاعل منحيث انهموجود، لامنحيث ائهسوادمثلاً، فنقول، هوموجودمن الفاعل، ولانقول هوسوادمنه اوعرض منه. انتهى كلام بعض المدقيّقين. وبعد نقل هذه العبارة قال: وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقتي الموجود بنفسه لا بامر عارض كاضافة المضاف بنفس ذاتها لا باضافة اخرى عارضة لها و غيرها من الاشياء و هذا القائل غير قائل به، بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلتي شامل للجميع، بديهي التصيّور، ولاشك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثر آللفاعل ، لكونه اعتبارياً محضاً . اتهى .

و هذه العبارات يدل على ان المجعول بالذات يجب ان يكون امراً موجوداً محققاً فى الخارج ، والوجود المطلق ليس كذلك ، فيجب ان يكون المعلول هو الوجودات الخاصة التى هى افراده ، وهى محققة فى الخارج. والغرض الاشارة الى مذهبه فى الجعل ، ونقل عباراته فى هذه المسألة ، هو ان تعرف ان مذهبه فى الجعل ان المعلول يجب ان يكون امراً محققاً فى الخارج ، و هذا مناف لبعض ماذكره واختاره فى مبحث وحدة الوجود ، فليكن هذا فى ذكرك حتى نشير فى موضعه الى كيفيئة المنافاة ، وكذا نشير الى بعض آخر من المسائل التى اعتقده ، و هو مناف لما صرح به فى مسألة وحدة الوجود .

### المبحث الثامن

في ان تشخص الوجودات بماذا ، وباي شي ا بتخصص الوجودات ؟

ا ـ و قدیقال ، ان تشخص الماهیات الممکنة بماذا ؟ و قدیقال ، ان تشخص الوجودات بماذا ؟ این معلوم است که تشخص ماهیات بوجود خاص مضاف بماهیت و یا مفاض بماهیاتست و تشخص اصل وجود بنفس ذات وجود است و قهراً تخصص

و نسبته اليه، كنسبة الفصل الى النوع، ولولم يحمل الجزء التحليلى على نحو الوجود،
 لم يبق له محمل صحيح.

### المبحث التاسع

### في اذالممكنات موجودات متعددة

متكثرة ، و وجوداتها كذلك ، ولهاكثرة حقيقية في الخارج ، و ليس تعدد انممكنات و تكثرها بمجرد الفرض والاعتبار ، كما يستفاد من كلام بعض الصوفية. و الدليل على ذلك البديهة والوجدان ، ولا يحتاج الى اقامة البرهان ، كيف ، و تكثير الممكنات ، امر مشاهد محسوس ، وانكار ذلك يؤدى الى السفسطة و خلع الحكام العقل . مع انه ، حاكم عدل و احكامه صادقة ، وقد صرّح العرفاء والحكماء بإن العقل حاكم لا يعزل .

قال عين القضاة الهمداني في التزبدة [الحقايق]: « واعلم ، ان العقل ميلزان صحيح و احكامه يقينيَّة لاكذب فيها وهو عادل لايتصور منه جور » .

و نقل صاحب فصل الخطاب عن الغزالى انه قال : واعلم ائه لا يجوز فسى طور الولاية ، ما يقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز ان يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه ، بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ، ومن لم يفرق بين ما لا مناله العقل ، فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجهله . اتنهى . و قدصر ح ايضاً بذلك المناله العقل ، فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجهله . اتنهى . و قدصر ح ايضاً بذلك المنالم المنالم

مقابل این سئوال قراد گرفته است که اصلاً مفهوم و معنای وجود از کجا ظاهر شده است و مصّح حمل مفهوم وجود برماهیت چیست ؟ جواب گفته است مسلاك اتحساد ماهیت است با مفهوم کلی وجود ولاغیر باین معناکه وجود از مفهوم خارج نمی شود و مطلقاً مصداق ندارد . ویرد علیه انه یلزم ان یکون حمل الوجود المصدری علی الماهیت حملاً اولیا ولم یقل به احد . . . لذا سید باید اعتراف کند که از برای وجود واقعیتی است و بتحقیق هردو نتوان تفوه نمود \_ جلال الدین آشتیانی . .

١ ــ و اعلم انهناك طــورآ وراء طورالعقل وليس للعقل جــولان في هذا الميــدان

واماما اختاره السيد ، فيول عندالتحقيق الى مذهب الفارابى ، وكذا ماقيل : ان المشخص هوالفاعل ، فيؤل ايضاً عندالتحقيق الى مذهب الفارابى ، والا لم يكن له معنى محصل، فحينئذ فالحق ما اختاره المعلم الثانى ، و يوضحه ان الوجودات الخاصة الصادرة من المبدأ الاول تعالى شأنه مختلفة بالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف والاولوية والاقدمية، و هذه الامور هى نحو الوجود وبها يتحقق منع الشركة ، و بها يحصل الامتياز بينها .

ثم بعد ذلك ينتزع من هذا الوجودات، الماهيتات التي هي الموضوعات الوجودات وكذا ينتزع منها العوارض الماديّة ، و هذه من توابع نحو الوجود ، فالماهيّات و العوارض الماديّة وان حصل بها الامتياز في الجملة الا انها ليست في الحقيقة من المشخصات لانها تابعة لنحو الوجود الذي هو المشخص في الحقيقة ، وكذا لا يحصل بها الامتياز كليّا لتخلفه فيما ذكرو في الواجب تعالى شأنه ، فائه ليس له ماهيّة و عوارض و مع ذلك متشخص بذاته ، فليس تشخصه و تعينه الا بنحو وجوده الاقدس و هو الوجود الغني التام و فوق التمام .

وقداختارصاحب الاشراق ايضاً هذا المذهب، فاتّه قال في المطارحات: الاشخاص بذواتها متشخصة ومانعة من وقوع الشركة. ثمان نظر من قال: ان المشخص هـو الفاعل الى ان نشاة الوجود من الفاعل، فهو المشخص. و هذا حق ، الا ان العلمة القربية للامتياز هو نحو الوجود. فالظاهر \_ ان غرض هذا القائل، ان الفاعل لماكان سبباً لماهو المشخص حقيقة ، فيمكن الحكم عليه ايضاً بانه مشخص.

و اماالسيِّدا وموافقوه ، فنظر هم الى ان نحوالوجود جزء تحليـــلى للشخص ،

ا - والسيد امااعتقد انهايس الوجود امكان اعتباريته فرداً ، لافى الخارج ولافى الذهن - كمانقول فى المهية - فهو بمنزلة جزء تطيلى للانسان المتحقق المجعول الصادر عن الجاعل سبب اعتقاد ميرصدر شيرازى قول باصالت ماهيت است و بنابر اصالت ماهيت وجود مطلقاً فرد و واقعيت ندارد و ملاك اتصاف ماهيت بوجود افاضة وجود بماهيت و ياعروض وجود بماهيت در نحوى از انحاء تحقق نيست و چون در

سائر العرفاء والحكماء .

ثم انتكثر الموجودات امر محسوس مشاهد لايقب لمالشك والشبهة واما تكثر الوجودات ، فقد عرفت ان الوجود حقيقة مقولة على افرادها بالتشكيك، وافرادها، الوجودات ، فقد عرفت في مبحث المجعل ايضا ان المجعول بالذات هو الوجودات الخاصة المتكثرة المحققة في الخارج، والمحقققون من العرفاء قدصر حوا بتعبد الموجودات و تكثرها ، وكذا صرحوا بتعدد الوجودات تعددا حقيقيا ، فان معظم مشايخ الصوفيئة قدصر حوا بان التوحيد على اربعة مراتب ، وان وقع بين طائفة منهم اختلاف في تفسير بعض المراتب ، فانمرتبة الاولى المسمئاة بالتوحيد الايماني على تفسير جميع منهم، هي اثبات وحدانية انواجب ، تعالى شأنه واثبات صفاته و آثاره ، والاقرار بجميع ذلك، والاقرار بالانبياء والاوصياء و جميع ماجاؤابه ، من عندالله ، و بالجملة ، ملاحظة الكثرات بحيث يوضع كل واحد منها في موضعها.

والثانية ، وهى المسمَّاة بالتوحيد العلمى ، و هى ملاحظة ذات واجبة بسيطة فى كل شئ واستناد جميع ماسواها اليها ، بحيث يرى العارف ان المؤثر فى الوجود ليس الاذاته الاقدس وليس سواه منشأ اثر و مبدأ، فعل، والعارف فى هذه المرتبة ، يسرى الكثرة الا ان ملاحظته مقصورة على مبدعها وباريها .

الثالثة ، و هي المسمّاة بالتوحيد الحالي و هي ان يشاهد العارف جميع ماسواه مضمحلاً عندالذات الاقدس ويرتفع عنده جميع الـرسوم والقيودات بلكـان نسبة

و معذلك نــذعن بعدم تحكم قركشف بخالفه العقل الصريح .

الاشياء اليه كنسبة انوار الكواكب الى نورالشمس عند ظهورها ، فانه اذا طلعست الشمس وانبسط نوره يضمحل عند نوره جميع انوار الكواكب بحيث لايرى الناظر الوارها مطلقاً ، فكذلك الموحد بالتوحيد الحالى لما غلبت على سرّه اشعنة ضوء نورالأنوار وبهرته ، لايشاهد غيره ولايرى ماسواه .

الرابعة ، وهي المسماة بالتوحيد الالهي ، وهو كون ذات الواجب ، تعالى واحداً بسيطاً محضاً منزهاً عن التركيب والتكثير في الأزل والابد من غير تغير و تبديل فيه من صدور الأفعال عنه ، و هذا القسم من التوحيد لا يعتبر بالقياس الى عارف من العرفاء بلي هو للذات الاقدس ، والمراتب الثلاث الاول تعتبر بالقياس الى العارفين ، و غير خنى انائبات هذه المراتب من التوحيد موقوف على اثبات التكثير الحقيقي والتعيد الواقعي للاشياء الممكنة والوجودات الخاصة العينيية ، كيف لا ، والتكثير الحقيقي متحقق في المرتبين الاوليين في نظر العارف ، و في المرتبة الثانية وادام يكن في نظره ثابتاً الااته متحقق في الخارج والواقع ، و من هنا يستنبط محمل صحيح لوحدة الوجود و سنشير اليه ، انشاءالله في موضعه .

وقال الشيخ العارف ابوحامد الغزالى على مانقل عنه: والمرتبة الرابعة فسى التوحيد ، انلايرى فى الوجود الا واحدا، وهو مشاهدة الصديقين ويسمية الصوفية الفناء فى التوحيد لائه من حيث لايرى الا واحداً لايرى نفسه للفناء فى توحيده بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه .

فان قلت : كيف يتصور انلايشاهد الا واحدًا و هو يشاهد السماء والارض و سنائر الاجسام المحسوسة ، وهيكثيرة .

فاعلم: ان هذا غاية علوم المكاشفات وانالموجود الحقيقي واحد، وان الكثرة فيه في حق من يفرق نظره ، والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض و سايسر الموجودات ، بليرى الكل في حكم الشئ الواحد ، و اسرار العلوم المكاشفات لايسطر في كتاب ، نعم ذكر مايكسر سورة استبعادك ممكن ، و هو ان الشئ قديكون كثيرا بنوع مشاهدة و اعتبار و يكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحدا ،

ا ـ وقد صرحوا بانه لامجاز فی الوجود ، و ماقیل آن وجود ماسوی الحق باطل ، فالمراد ، ان الحقایق الممکنة مسع قطع النظر عن تجلی الحتی اوهام ، و لکن مع تجلیه و ظهوره فالکیل حتی و حقیقة با این وصف وحال اهل عرفان تصریح کرده اند ، به اعتباریت ماسوی الله ، وان وجود ماسوی الله مجاز و باطل ، و گفته اند : وحدت حقیقی و کثرت اعتباری است و وجود ممکن نیز مثل ماهیت تن حقیقت ندارد .

تقول صارت المرآة معدومة ، اوصارت المرآة جمالاً اوبالعكس ، بل عدم رؤيتها لأجل استغراقك في جمالك ، وهذه الدرجة يسمتى عندالقوم بالفناء في التوحيد . اتنهى حاصله . ودلالة هذا الكلام على تكثر الموجودات في الخارج تكثراً حقيقياً و تحققها

ودلالة هذا الكلام على تكثر الموجودات في الخارج تكثراً حقيقياً و تحققها في الأعيان ظاهرة بحيث لا يخفي على الأغبياء فضلاً عن الاذكياء.

وقال ابن العربى ايضاً: الا من قويت بصيرته ولم يضعف نيئه فائه في حال اعتدال امره لايرى الا الله ولايعرف غيره ، و يعلم ائه ليس في الوجود الاالله تعالى وافعاله اثر من آثار قدرته ، فهي تابعة له ، فلاوجود لها بالحقيقة ، وائما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الافعال كلها ، و من هذا حاله فلاينظر في شئ من الافعال الا ويرى فيه الفاعل و يذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض و حيوان و شجر ، بل ينظر فيه من حيث انه صنع ، فلايكون نظره مجاوزاً له الى غيره كمن نظر في شعر انسان اوخطئه او تصنيفه ، فرأى فيه انشاء المصنف ورأى آثاره من حيث ائه آثاره ، لا من حيث انه حبر و عفص وزاج مرقوم على بياض ، فلايكون قد نظر السي غير المصنف ، وكل العالم تصنيف الله ومن فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله واحبه امن حيث انها فعل الله ، لم تكن ناظراً الا في الله ولاعارفاً الابالله ولامحباً الالله ، بل لاينظر الى نفسه من حيث نقسه ، بل من حيث ائه عبدالله ، فهذا الذي يقال انته فنى بالتوحيد نفسه من واليه الاشارة بقول من قال «كنا بنا قفينا عنا فبقينا بلانحن ...».

فهذه امور معلومة عندذوى البصائر ، اشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدرالعلماء عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام ولاشتغالهم بانفسهم واعتقادهم اذبيان ذلك لغيرهم ، ممثا لايغنيهم ، اتنهى .

ودلالة هذا الكلام ايضاً على المطلوب فيغاية الظهور .

وقد نقل ايضاً عن ابن العربى ماحاصله ، انصاحب الدرجة الثالثة ، فان عن نفسه ولايرى غير الله ولايتكلتم الا معالله ولايسمع من غير الله ، ويراه فى كل شئ ويقول : ماارى الاللهوليس فى الوجود غير الله، وهذا يقول لاموجود الاالله وذاك يقول لامعبود

و هذاكما ان الانسان كثيراذا نظر الى روحه و جده وسائر اعضائه و هو باعتبار آخر و مشاهدة اخرى واحد ، اذيقول انه انسان واحد ، فهو بالاضافة الى انسانية واحد ، وكم من شخص يشاهد انساناً ولايخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه و تفصيل روحه وجده ، والفرق بينهما ، فهو في حالة الاستغراق والاستهتار ، مستغرق في واحدليس فيه تفرق وكاته في عين الجمع ، والملتفت الى الكثرة في تفرقة وكذلك كل مافي الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة ، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد و باعتبار آخر سواه كثير ، بعضه اشتدكثرة من بعض ، ومثال الانسان وانكان لايطابق الفرض ولكن بينه في الجملة كشف الكنز ، ويستفيد من هذا الكلام ترك الانكار والجحود بمقام لم يبلغه ويؤمن به ، ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد ، نصيب منه ، وانام يكن ما آمنت به صفتك ، كما انك اذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك ، وانام يكن بينا و هذه المشاهدة التي لايظهر فيها الاالواحد الحق سبحانه ، تارة يدوم و تارة يطرء كالبرق الخاطف ، و هو الاكثر والدوام نادر عزيز . انتهى .

ولا يخفى على المتأمل: انفى كلامه هذا ، مواضع يدل على تحقق وجودات الممكنات فى الخارج وتعددها تعدداً حقيقياً و عدم اعتباريتها وانمحائها بالكلية . وقال بعض العرفاء ماحاصله ، عن صاحب المرتبة الثانية من يظهر عليه من نور ظهوره الحق تعالى شأنه قدر وافر بحيث يتوارى فى اشراق هذا النور فى نظر شهوده جميع اجزاء وجوده كتوارى ذرات الهواء فى اشراق نور الشمس، و عدم ظهور الذرات عنداشراق نور الشمس و عدم ظهور الذرات عنداشراق نور الشمس من التوارى ، اذا تجلى الله شئ خشع وتوارى انه لابد الذرات عند ظهور نور الشمس من التوارى ، اذا تجلى الله شئ خشع وتوارى اجزاء وجود العبد عند ظهور نور الرب ، ليس من جهة ان العبد يصير رباً او يتحصل اجزاء وجود العبد عند ظهور نور الرب ، ليس من جهة ان العبد يصير معدوما مرفق بين معدومية الشئ فى الواقع وعدم رفيته ، فانك اذا نظرت فى المرآة ورأيت جمالك فيها واستغرقت فيه بحيث لم تشاهد المرآة ، لم يمكن لك ان

ودلالة هذاالكلام ايضاً على المطلوب في غاية الوضوح. ثم من العرفاء المتأخرين من صرح بتحقق الموجودات تحققاً خارجياً ، وحكم بعدم اعتبارية الممكنات.

## [ تقل كلام صدرالحكماء في تحقق الممكنات و عدم اعتباريتها ]

واصر على ذلك العارف المحقق الشيرازى ، فاته قال فى جزءالاخير من الكتاب الاول من اسفاره: ان اكثر الناظرين فى كلام العرفاء الالهيئين ، حيث لم يصلوا السى مقامهم، ولم يحيطو ابكنه مرامهم ، ظنوا انته بلزم من كلامهم من اثبات التوحيد الخاصى، فى حقيقة الوجود و الموجود، بما هو موجود وحدة شخصية، ان هو بات الممكنات، امور اعتبارية محضة وخيالات لا تحصل لها الابحسب الاعتبار، حتى ان هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية ، و الاشخاص الشريفة الملكوتية، كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاجرام العظيمة المتعددة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدراً و آثاره المتفنتة، وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعو الم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها نوعاً وشخصاً وهويئة وعدداً ، والتضاد الواقع بين كثير من الحقايق ايضاً، ثم ان لكل منها أثار أمخصوصة واحكاماً خاصة، ولامعني بالحقيقة الا ما يكون مبدء اثر خارجي، ولا نعني بلكرة، الاما يوجب تعدد الاحكام والآثار، فكيف يكون مبدء اثر خارجي، ولا نعني بلكرة، الاما يوجب تعدد الاحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لااشياء في الخارج ولاموجود فيه . اتنهى ,

فكلامه الى هنا فيهذا المبحث صحيح لايرد عليه شئ ثم بعد ذلك شرع في توجيه مايترآى منظاهركلام الصوفيّة من عدميّة الممكنات و اعتباريّتها ولنافيه تأملات ، فلنذكر عبارته ، ثم نشير الى التأملات .

قال ، طاب ثرا ه، و مايترآى من طواهر الكلام الصوفيّة : ان الممكنات امور اعتباريّه او اتنزاعيّة عقليّة ، ليس معناه مايفهم منه الجمهور ، فمن ليس له قدم راسخ فى فقه المعارف ، واراد ان يتفطّن باغراضهم و مقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم ، كمن غيرالله ولعلك ان تقول هذا الكلام منه غير معقول لان السماوات والارضين و الملايكة والشاطين والكواكبوغيرها من المخلوقين موجودة في الخارج، فما تخصيص الموجودية بالله تعالى، واذا قلت ذلك فاستمع جوابه: فان الملك اذاخرج مع عاكره في الأعياد الى الصحراء ولبس اجمل ثيابه وركب احسن مراكبه واعطى لكل واحد من عماكره مثل ماله من ائثياب والمراكب بحيث لم يكن فرق بين الملك وعماكره فسى اللباس والمركب ، فاذا دخل عليهم رجل من خارج البلد ورآهم ولم يكن عالما بحقيقة الحال ولم يعلم ان واحداً منهم ملك والباقى خدمة ومامعهم من الزينة والمراكب منه ، يقول : كل واحد من هذه الجماعة من الأغنياء وسوى بينهم في الغناء ، واما من كان عالماً بحقيقة الحال وعلم ان واحداً منهم ملك والباقي خدمة ، يعلم ان جميع ماملكته العماكر من الزينة واللباس والتجمثل والافراس ، للملك وهو عندهم على سبيل العارية ، فإذا صليقت صلاة العيد سيرده منهم ، فهذا الرجل المطلع على حقيقة الحال ، انقال : لاغنتي في هذه الجماعة الاالملك ، كان صادقاً ، لان اصافة العارية الى المستعير على سبيل المجاز ، والى المعير على سبيل الحقيقة ، فإن الفقير لايصير بسبب المستعير على سبيل المستعير غلى سبيل المستعير فقيراً .

واذا عرفت هذا فاعلم: ان وجود الممكنات عارية، وليس من ذواتها، بل هو من الله تعالى ، و وجودالحق ، تعالى شأنه ، من ذاته وليس من غيره ، فمن عرف ذلك لعلم انه لاموجود حقيقة الاالله ، ويقول كل شئ اهالك الاوجه \_ از لا وابدا ، لأفى وقت معين بل جميع ذوات الاشياء من حيث انهاذوات معدومة فى جميع الاوقات، فيصشح حينيد معنى قولنا: لاهو الاهو ، فان هو ، اشارة الى موجود لاموجود فى الحقيقة سواه ، ففى الحقيقة لايصبح هو الا فى حق الله ، ولايمكن ان يشار بها ، الا الى الله ، فهذا معنى هو ، ومن لم يفهم ، فهو معذور ، لأنه لا يدر كه كل فهم من الافهام ، بل بنحصر بعض القهوم . انتهى -

١- س ٢٨ ، ى ٨٨ .

ارادانيصير منجملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان اواختلالها عن نهج الوحدة الاعتداليَّة ، فانك ان تتنبَّه ممااسلفناه من انكل ممكن من الممكنات ذاجهتين ، جهة يكون بها موجود اواجباً بغيره من حيث هو موجود و واجب بغيره ، و هو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الموجود المطلق من غير تفاوت ، وجهة اخرى بها يتعين هويتها الوجوديَّة ، وهو اعتباركونه في اى درجة من درجات الوجود، قوة وضعفاً ، كمالا و ونقصاً ، فان ممكنيَّة الممكن انما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية و القهر الاتم والجلال الارفع ، و باعتباركل درجة من درجات القصور عن الوجود خصائص عقلية وتعينات دهنية المكانيئة تحصل الوجود خصائص عقلية وتعينات دهنية هي المسمئاة بالماهيتات والأعيان الثابتة، فكل ممكن زوج تركيبتي عندالتحليل من جهة كونه في مرتبة معينية من القصور ، فاذاهيهنا ممكن زوج تركيبتي عندالتحليل من جهة كونه في مرتبة معينية من القصور ، فاذاهيهنا

ملاحظات عقلية لها احكام مختلفة .

الاول ـ ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل الى تينك الجهتين ، فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع في حد خاص من حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونه موجوداً مظلقاً من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود ، وهذا حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويئات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار ، لعدم تطبّر الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقاً لابشرط الاطلاق واللااطلاق ، ولكونه عين المرتبة الأحدية، وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته في جميع الموجودات هوهذا المطلق المأخوذ لابشرط شئ الذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية ، لكونه جزئياً حقيقة له مراتب متفاوتة.

والثالث ــ ملاحظة نفس تعيشنها المنفكة عن طبيعة الوجود و هو جهة تعيسنها الذي هواعتباري محض، وماحكم عليه العرفاء بالعدمية هوهذه المرتبة من الممكنات

و هو مماً لاغبار عليه ، لان عندالتحليل لم يق بعد افراز سنخ الوجود عن الممكن امر متحقق في الواقع الا بمجرد الانتزاع الذهني ، فالحقايق موجودة متعددة فسى الخارج ، لكن منشأ وجودها و ملاك تحققها ، امر واحد هوحقيقة الوجود المنسط بنفس ذاته ، لا بجعل جاعل و منشأ تعددها تعيشنات اعتبارية ، فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقة ، لكن اعتبار موجوديتها ، غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقة و تعددها اعتباري . انتهى .

اقول: مآلكلامه وخلاصته ، اللممكنات تحقيقا خارجياً و ثبوت واقعينا الا التحقق لما به الاشتراك بينها وهو الوجود المطلق الذى اذا لوحظ منفكاً عن التحصيص والتعيين يكون حقيقة الواجب والمحكوم على اعتباريته و عدمييته ، هو ما به الامتياز اعنى التعيينات العارضة لدرجات الوجود المطلق ، فكل ممكن مسن السكنات لما كان مركباً من الوجود المطلق والتعين العارض له ، والوجود المطلق متحقق في الخارج فيكون الممكن ايضاً متحققاً في الخارج ، وفيه تأملات:

الاول - اتله لاشك انه يترتب على كل ممكن من الممكنات اثر خارجي مخالف للاثر المترتب على الممكن الاخر ، كما اشار اليه ايضاً ، ولاشك ايضاً ان المخالفة الواقعة بين الآثار المترتبة ، ليست بمجرد الفرض واعتبار الاذهان ، بل هي متحققة في حاق الواقع و متن الاعيان، واذاكانت الآثار المترتبة متخالفة بالتخالف الخارجي، فيجب ان يكون بين عللها ايضاً مخالفة واقعينة خارجينة ، وعلى ماذكره لا يتحقق المخالفة الخارجينة بين عللها ، لان العلنة حينئذ يصير منحصرة في الوجود المطلق الذي هو واحد بالشخص و متحقق في الخارج ، والتعيش العارض له لا يصير منشأ لشي لائه امر اعتباري ، فيجب ان يكون الآثار الصادرة عن الممكنات متجددة، والامر

۱ – ولا يبقى بعد افراز سنخالوجود ، الاالحق و جميع مافى الكون امور اعتبارية
 قائمة بالحق و الحق معتبرها و هذا معنى اعتبارية العالم وفنائه الازلى لاكفناء الكواكب
 عند طلوع الشمس . مصنف علامه از فناء ، علمى از كلمات محققان فهميد هاند در حالتى

ليس كذلك .

الثانى \_ كما انالبديهة والوجدان يحكمان بانالممكنات متحققة فىالخارج كذلك يحكمان بثبوت الاثنينيَّة بينها ، و تحقيُّق التعدد الخارجي والتكثير الواقعي فيها ، واي فرق بين تحقيقها في الخارج و تعددها فيه ، فكيف يحكم بواقعيَّة الاول واعتباريَّة الثاني .

والجمهور لم يفهموا من كلام الصوفية انه يلزم من كلامهم عدمية حقايق الممكنات ولم يطعنوا عليهم من هذه الجهة لأنهم يعلمون ان مذهب الصوفية ان حقيقة الممكنات هي الوجود الذي هو الواجب، تعالى شأنه، وله تحقيق خارجي لا يتصور تحقيق فوقه بل فهموا من كلامهم انه يلزم منه رفع التعديد الخارجي والتكثير النفس الأمرى في الممكنات، ويلزم معدومية الممكنات من حيث انها ممكنات رأساً، لأنه بعد التحليل لا يبقى الاحقيقة الواجب، كماقال العارف المتألة:

چو ممکن گرد امکان برفشاند بجز واجب دگر چیزی نماند

\_\_\_\_

که اصل وجود بحق راجع و قائم است و مراتب وجودی امری جز نشان حق نیست و جان کلام در این جاست که وجود واحد شخصی است و مراتب مطلقا ندارد و از تفنن در تجلیات حق توهم شده است که مظاهر وجودی دازای حقیقت و واقعیتند جدااز جاوه حق و گمان شده است که وجود امکانی اگرچه از ناحیهٔ علت کل باشد ، دارای مرتبه از وجودست و صدرالمتألهین نیز در این مقام گاهی جانب مراتب را تقویت کرده است و گاهی به تشکیك مظاهر متمایل شده است و آن جناب در مقام شهود کشرت اعتباری دیده است و در مقام اثبات آن با برهان در تنگنا افتاده است مگر نه که در مقام قناء عن افغائین قناء شامل فناء از فنا، نیز می شود بحیث یفنی بقیة وجود السالك و پردالامانة الی اها به الی و ناء اول نفس فنا، باقی است و در مقام فناء فناء که در مقام فنا، عن الفنائین لایقی للممکن اسم و رسم کمالم یکن شیئا مسلک و را لافیالمین قبل وجوده الخارجی و لا فی العلم کماکان قبل تعین الحق بصورالاسما، و الصفات للمحرره جلال الموسوی الاشتیانی ...

فطعن الجمهور على الصوفيّة بهذه الجهة، لا الانه من منه معدوميّة الممكنات من حيث حقايقها التي هي الوجود المطلق ، كيف ولو فهموا من كلامهم ذلك لم يطعنوا عليهم بانه يلزم من كلامهم ان يكون حقيقة الممكن ، ولم يطعنوا عليهم بانهم قائلون بوحدة الوجود ، لأتهم ان فهموا من كلامهم ان الممكنات بحقايقها وانياتها معدومة والموجودات بكلاجهتيها اعتباريّة ، لم يتحقيّق وحدة وجود ولم يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب الذي هو محقق الحقائق بعينه حقيقة الممكن ، لأن الممكن معدوم حينئذ بحقيقته و ماهييّته ، فمن فهم من كلام الصوفيّة هذا المعنى ، فان اعتقد ان ان مذهبهم ان للواجب حقيقة عليحدة و وجود أخارجاً عن الاشياء ، فكيف يظن بهم انهم قائلون بوحدة الوجو د، وكيف يحكم بانهم طائفة وجوديّة ، وان اعتقد ان مذهبهم مع ذلك ان الواجب ، العياذ بالله ، ليس له وجود عليحدة خارجاً عن الاشياء فيلزم ان لايغرق هذا المعتقد بين مذهب الصوفيّة و مذهب السوفسطائيّة ، ولم ينزم حينئذ عدميّة الواجب والممكنات جميعاً و هذا هو مذهب السوفسطائيّة ، ولم يعتقد ذلك احد من الجماهير ، كما لا يخفي على العالم بكتبهم و مسفوراتهم ، فتأمل .

فان قلت : اتتم ايضاً تقولون باعتباريَّة الماهيَّات ، فيلزم اعتباريَّة الممكنات.

قلت: نحن نقول باعتباريَّة الماهيَّات، ولكن نقول الْحقايق الممكنات عبارة عن الوجودات الخاصَّة المتعددة في الواقع المختلفة بالتشكيك وهي معلولات للوجود الواجبي الخارج عنها، وليس متحدًا معها، فلايلزم علينا شئ.

الثالث \_ اتلك قدعرفت في مبحث العجل ان مذهبه ، ان المجعول بالذات بجب ان يكون شيئا محققاً عينياً ، لاامراً اعتبارياً ذهنيا ، وماذكره هنايدل على ان المجعول بالذات ليس شيئا محققاً في الخارج ، لأن الموجود المحقق في الممكنات حينئذ ليس الاجاعلها الذي هو الوجود الواجبي ، فالمحصول من الجعل ، ليس الاالتعيثنات الاعتبارية الفرضية والتحصيصات العدمية الذهنية ، وقد صرّح في مبحث وحدة الوجود بان الحاصل من الجعل ، ليس الاجهة اعتبارية ، ونذكر كلامه انشاء الله هناك، الا الله ايضاً مخالف لما صرّح به في مبحث الجعل ، كماعرفت .

فان قلت : القائلون بهذا القول ، اعنى كون الواحد بالشخص موجودا خارجاً عن الممكنات ، وموجودا فى ضمن كل واحد منها ، يقولون : ان ادرال هذا المطلب موقوف على طور وراء طور العقل ، ولايمكن تصحيحه بطريق النظر والمكالمة ، بل يحتاج الى المجاهدة والمكاشفة .

قلت : هذا القائل الذي كلامنامعه ، قدصر ح بسخافة هذا القول ، فانه قال متصلاً بماذكرناه عنه : ولماكانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لعموضه ودقَّة ملكه و بُعد غوره ، يشتبه على الاذهان ويختلط عندالعقول ، ولهذا طعنوا فيكلام هؤلاء الأكابر ، بأتتهاممًا يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح و يبطل به علم الحكمة وخصوصا فزالمفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول و النفوس والصور و الاجرام، وانحاء وجوداتها المتخالفة الماهيئات و مااشد في السخافة ، قول من اعتذر من قبلهم: ان احكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل ، كما ان احكام الوهم واطلة عند طور العقل ، ولم يعلموا انمقتضى البرهان الصحيح مماً ليس انكاره في جبائة العقل السليم من الامراض والاسقام الباطنية ، نعم ربما يكون بعض المراتب الكماليَّة ممًّا يقصر عن غورها العقول السليمة ، لغاية شرفها و علَّوها عـن ادراك العقول ، لاستيطانها في هذه الدار و عدم مهاجرتها الى عالم الأسرار ، لاانشيئاً من المطالب الحقية ممءًا يقدُّح فيها و يحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم و قد صَّرح بعض المحقَّقين منهم بان العقل حاكم لايعزل، كيف والامور الجبليَّة و اللوازم الطبيعيَّة ، من غير تعمُّل و تصرُّف خارجي و مع عدم عائق و مانع عرضي لايكون باطلة قطعاً ، اذلاباطل ولا معطل في الوجودات الطبيعيَّة الصادرة عن محض فيض الحق، دون الصناعيّات و التعليميّات الحاصلة من تصرف المتخيلة و شيطنة الواهمة و جبلة العقل الذي هوكلمة من كلمات الله التي لاتبديل لها ، مما يحكم

الرابع: انه صرّح فى كلامه ، بانالوجود الذى هو حقيقة الواجب جزئى حقيقى، ولاشك ان وجود الواجبى يجب ان يكون موجوداً و محققاً ، مع قطع النظر عن المجالى و المظاهر والتعينات والتحصيّصات ، كما سيجى انشاء الله تعالى ، فى المبحث الآتى وصرّح به هو ايضاً ونذكر عبارته ، انشاء الله ، واذاكان الامركذلك ، فكيف يتصور ان يكون شئ واحد بالشخص ، موجوداً عليحدة ، خارجاً عن جميع المظاهر و المجالى ، و معذلك ، كان هذا الواحد بعينه ، فى ضمن جميع المجالى والمظاهر فان قلت : كيف يتصور هذا فى الكلى الطبيعى الموجود فى ضمن كل شخص فان قلت : كيف يتصور هذا فى الكلى الطبيعى الموجود فى ضمن كل شخص

من اشخاصه ، مع انته واحد ؟ قلت: ان الكلى الطبيعى ، ليس موجوداً فى الخارج العليحدة مع قطع النظر عن اشخاصه ، بل هو فى ضمن كل فرد من افراده ، وليس واحداً بالشخص حتى يلزم كون شخص واحد ، موجوداً فى ضمن متعدد ، بل هو واحد بالنوع موجود فى ضمن جميع افراده ، ولا يلزم منه فساد ، وقدييًنا حقيقة الحال بحيث لا مزيد عليها فى نقد الافكار، وسيجى لماذكر ناهنا زيادة توضيح ؟ وتنقيح فى مبحث وحدة الوجود، انشاء الله تعالى.

1- فرق است بین کلی طبیعی در ماهیات با افراد خارجیه وطبیعی وجود که همان وجود مطلق لابشرط عاری از کلیه قبود حتی قبدالاطلاق لانالاطلاق اذاکان و صفا و مقیداً الشی کان نفسه قبداً ، در حالتی که طبیعت وجود عاری از قبد است علیالاطلاق، سر "کلام آن است که ماهیت هرچه از قبود دور شود ابهام آن تمامثر و از تشخص بعیدتر خواهد بود و وجود هرچه از قبد دور شود صرافت و محوضت آن کامئتر و احاطه آن بیشتر و صفات کمالیه آن جامعتر خواهد بود و مخالطت آن با اعدم و تعیشات کمتر تاچهرسد به حقیقت مطلقه محضه وجود که لااسم له ولارسم له ، درعین احاطه قبومیه مبر از حدود و تعیش است بمن کلی را دوست می دارم که در گلزار نیست مراد صوفیه در مقام وجود مقید باطلاق است که حق ثانی و حق مخاوق به باشد و وجود مطلق باین معنا عین اشیاست لتقبیده باطلاق و انحطاطه عن مقام صرافة الوجود و حیلال آشتیانی —

۲\_ طبیعی وجود یا طبیعی ماهیات این فرق را داردکه طبیعی وجود با لـدات اقتضاء نماید تقدم بر تعیشات عارض برخود را وذاتا تحصیلی جدا از تعیشات دارد

بتعداد الموجودات بحسب فطرتها الاصيلته . انتهى .

ولا شك انالعقل السليم ، كما يحكم على ماذكره ، يحكم ايضاً علىالامورالتى ذكرناها ، ولاننكر ، ان يكون غرض اكابر العرفاء من وحدة الوجود ، اشارة السى مطلب لايصل اليه افهامنا وافكارنا ، و رمزاً الى مقصد لا يبلغ اليه اوهامنا وانظارنا ، وسيجئ حق القول ، انشاءالله ، في مبحثه .

#### المبحث العاشر

في بيان ان اللذات الاقدس الالهيئة ، تعالى شأنه ، تحقثقاً بالفعل خارجاً عن جميع الاشياء ، و ثبوتاً في الخارج والواقع ، مع قطع النظر عن كل المجالي والمظاهر و الهوالا .

اقول: هذا المطلوب في غاية الظهورا ونهاية الوضوح من جهة العقل والبرهان واتفقت عليه الشرايع والاديان، ولم ينكره ارباب المكاشفة والعيان، بل هو ظاهر مائيديهة والوجدان، كيف ولولا ذلك لبطلت احكام الشرايع والنبوات و سخفت الطاعات و العبادات، ولغت الدعوات والاستجابات، لائه لوفرض حيننذ توجه الموجودات باسرها و استغاثة المخلوقات بشر اشرها الى مغيث و ملجأ، لم يكن لهم مغيث، لان المفروض عدم تحقيق مبدأ خارجاً عنهم، وهو كفر صريح والحاد فضيح.

قال العارف المحقق الشيرازى ، طاب ثراه ، : ان بعض الجهلة من المتصوفين النقلدين الذين لم يحصلواطريق العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان ، توهموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ، انلاتحقق بالفعل للذات الاحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الاحديثة و غيب الهويتة و غيب الغيوب ،

مجردة عن المظاهر والمجالى ، بل المتحقق هوعالم الصورة وقواها الروحانية و الحسيّة ، والله هوالظاهر المجموع ، لابدونه ، وهو حقيقةالانسان الكبير والكتاب المستبين الذي هذاالانسان الصغيرانمودج و نسخة مختصرة منه .

و ذلك القول ، كفر فضيح وزندقة صرفة ، لاتتفوه به من له ادنى مرتبة من العلم، و نسبة هذا الامرالشنيع الى اكابرالصوفية ورؤسائهم ، افتراء محض وافك عظيم ، يتحاشى عنه اسرارهم وضمائرهم . اتنهى .

اقول: والدليل على كون ذلك افتراء على اكابر الصوفية ، انهم ذكر والبيان المراتب الكلية للموجودات ، ان حقيقة الوجود ، اذا اخذت بشرط انلايكون معها شئ ولايتقيد بقيد من القيود ولا ينعين بتعين من التعينات ، بل كانت مجردة عن كل شئ حتى عن الاطلاق، فهى المرتبة المسماة بالذات الاحدية والغيب المطلق و غيب الغيوب و غيب الهوية و حقيقة الحقايق و جمع الجمع والهوية العينية والعماء. و قديسمتى باعتبار اضافته الى الأسماء فى العقل والى الاشياء فى الخارج مرتبة الواحدية و حضرة الالهيئة ، وفي هذه المرتبة استهلكت جميع الاسماء والصفات ، وليس لها اسم ولارسم ولائعت ، ولايتعلق بها ادراك ومعرفة ، لانها الموجود الصرف الذى لاتعلق نه بغيره اصلا ولاارتباط له بماسواه ، وادراك الشئ فرع تحقق ارتباط بين المدرك و المدرك ، وليس لماسواه ارتباط به ، لائه قبل جميع الاشياء ، وانما يعرف من من والمدرك ، وليس لماسواه ارتباط به ، لائه قبل جميع الاشياء ، وانما يعرف من من كل القيود حتى عن الاطلاق المقابل للتقييد ، والاطلاق الذى يطلق عليه امرسائي المن من كل القيود حتى عن الاطلاق المقابل للتقييد ، والاطلاق الذى يطلق عليه امرسائي المن من كل القيود حتى عن الاطلاق المقابل للتقييد ، والاطلاق الذى يطلق عليه امرسائي المن من كل القيود حتى عن الاطلاق المقابل للتقييد ، والاطلاق الذى يطلق عليه امرسائي المن من كل القيود حتى عن الاطلاق المقابل للتقييد ، والاطلاق الذى يطلق عليه امرسائي المن من كل القيود حتى عن الاطلاق المقابل المناس المناس المناسواء المقابل المناس المناسواء المناسواء المقابل المناسواء المناسواء المقابل المناسواء المناسوا

<sup>1</sup> \_ والقول بعدم تحقق الوجود الصرف مقدماً على المجالى و المظاهر بعينه القول بوجود الممكن الحادث بدون العلة الموجبة و يؤل الى تحقق المعلول بدون العلة و تحقق الشئ الممكن بنفسه و وجوبه بدون سد جميع انحاء عدم و هويؤل الى ايجاد الشئ نفسه اين مسلم استكه مقيد بدون مطلق و محدود بدون صرف موجود ميشود،

<sup>1 -</sup> یعنی : حق اول متصف است باطلاق بمعنای عدم اعتبار قید معه ، نه تقید آن باطلاق ، چه آنکه اطلاق نیز منالا قید وجود است لذا فعل ساری حق در مظاهر وجودی مقید است بلطلاق و سریان در اعیان ، و اگر حقیقت وجود مقید بسریان در مجالی باشد ، مقام آن منحصر میشود بمحالی و بالذات متصف میشود بصفات مظاهر و مجالی ، وان ابیت عن ذلک باین مطلب توجه کن که وجود مطلق ساری در مظاهر چون متصف است به تعین اطلاقی ناچار باید مسبوق باشد بعدم تعین چه آنکه وجود منادی منبسط بیز مزدوج الحقیقه است باوجدان و فقدان اگر چه ماهیت ندارد ولی عاری

مستلزم لسلب جميع الصفات والنعوت والاسماء والاحكام عن ذاته ، بل هو مستلزم نسلب جميع الامور الاعتباريَّة حتَّى السلوب المذكورة عن ذاته ، والى هذه المرتبة اشار العارف المحقق القونوى ، حيث قال : فهو امر معقول ، نرى اثره ولا يشهدعينه كمانبَّه عليه شيخنا ، رضى الله عنه ، في بيت :

« و الجمع حال ، لاوجود لعينه وله التحكم ، ليس للاحاد ».

وان اخذت حقيقة الوجود لابشرط شئ ولابشرط لاشئ ، فهوالوجود المنبسط المطلق الذي يسمَّى عندهم بالهوية السارية و عرش الرحمان و مرتبة الجمع و حقيقة النحقائق و حضرة الاحدية الجمع و حضرة الواحدية وفلك الحياة والحق المخلوق به ، واصل العالم . و هذا الوجود المطلق ليس اطلاقه بمعنى الكليَّة ، لأنّه محض التحصل والفعلية ، والكلى منحيث انه كلى مبهم لايوجد في الخارج و هو واحد ، ولكن ليس وحدته عدديّة ، وهو قي حد ذاته لاينحصر في صفة من الصفات و نعت من النعوت من الجوهريّة والعرضيّة والقدم والحدوث والتقدم والتأخر والتجرد و انتجسم والعليبيّة و المعلوليّة والكمال والنقص ، بل هو متعيّن بجميع التعشنات و متحصل بجميع التحصلات ، فيكون مع القديم قديماً و مع الحادث حادثاً وهكذا .

از ترکیب مزجی از وجود و عدم نمی باشد \_ جلال آشتیانی \_

ا ـ اطلاق احدیت و واحدیت بوجود منبسط باعتبار اصل و بطون و مقام جمع آنست که به آن فیض اقدس اطلاق کردهاند و گرنه وجود منبسط مقام تحقق خلقی است و واحدیت مقام تعین حق باسم الله و اسم اعظم است و اصل حقیقت وجود باعتبار غیبت ذات غیر متعین است بتعیش احدی و واحدی چه آن که اگر اصل وجود به تعین علمی متعین شود که همان ظهور ذات للدات باشد مع ظهور الاشیاء للحق و علمه بالاشیاء ای الکثرات من الواحدیة و مقام بعد از واحدیت که مقام خلق باشد ولی بنحو الوحدة والبساطة و شهوده لکل التعیشات شهود المفصل فی المجمل از آن بمقام احدیث تعبیر شده است و شهود المفصل و ظهور المجملات بالصور المفصلة عبارة عن الواحدیة .

انساطه على هياكل الماهيات وسريانه في الواح الممكنات ، الا انه يمكن التشبيه والتمثيل هنا ، بخلاف المرتبة الاولى ، ولذا مثلوه تارة بالمادة الاولى بالنسبة الى الصورة وتارة بالجنس العالى بالنسبة الى ماتحته ، وقالوا لهذا الوجود المنبطوحدة مصححة لجميع الوحدات والتعيثنات ، فليست وحدته عددية ولا نوعية ولاجنسية ، وقالوا: الوجود الحق الواجب الذى هواول المراتب من حيث الاسم الله المتضمن ليائر الاسماء ، من هذه الحيثية يندمج فيه جميع النعوت والصفات ، منشأ لهذا الوجود المنبط باعتبار ذاته الجمعية و من حيث خصوصيات اسمائه الحسنى المندمجة في الاسم الله المسمى عندهم بامام الائمة و المقدم الجامع منشأ للوجودات الخاصة التى لايزيد على الوجود المطلق المنبسط ، و بهذا الاعتبار يتحقق المناسبة بين العلة والمعلول .

وقالوا ايضاً ، كما انالحق الواجبى باعتبار احديثة ذاته منزة عن جميع الاوصاف و الاحوال والاعتبارات ، وباعتبار مرتبة الواحدية ، و مرتبة الاسم الله ، يلزمه جميع الاسماء والصفات التى ليست خارجة عن ذاته ، بل الذات من حيث احديثها الوجودية ، جامعة لجميعها ، فكذلك هذا الوجود المنبسط بحسب حقيقته غير الوجودات الخاصة و الماهيئات الامكانية ، الا انه يلزمه في كل مرتبة من المراتب ماهيئة خاصة لها ، لازم خاص ، والماهيئات متحدة مع انحاء الوجود المطلق، ومراتبه ، من غير جعل وتأثير، انها المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق، اى نفس الوجود الخاص، فالاحديثة الواجيية المناه العالم . هذه فالاحديثة الواجيية اله العالم . هذه

ا ـ فاعلم ان الوجود فی الاحدیة ینفی کل التعینات ، لذا در این مقام نه اسمی می ماند و نه رسمی و نه صفتی ونه موصوفی و نه مسمّائی غیر ذات مطلقه در احدیت دو اعتبار ممکن است ، چون متعلق وحدت اگر بطون ذات باشد ، این مقام ، مرتبه غبب الفیوب ، واگر متعلق آن ظهور ذات باشد ، این احدیت همان مقام وجوب وجود است که وجود در این مقام منشأ انتزاع یا مبد اظهور و انبعات کل التعیشات است

الاول \_ حضرة الذات الاحدية .

والثانية \_ حضرة الاسماء الالهيئة .

والثالثة \_حضرةالارواح والأرباب الأنواع.

الرابعة \_ حضرةالمثال والخيال .

والخامة \_ حضرة الحس والمشاهدة، مبنى على عدم ادخال الوجو دالمنبسط في المراتب و الغرض من ذكرهذه المراتب في هذا المبحث ان يعلم ان الصوفية قائلون بان الوجود الواجبي له تحقيقاً و فعلية مع النظر عن المجالي و المظاهر، ولكن فيه شئ سيجئ انشاء الله تعالى.

١ - و ليعلم انالاسماء الالهيئة عبارة عن تجلياته تعالى في الواحديث ، مبدا انبِمات تجلى اسمائي بصور تفصيلي علمي ، شئون ذاتية حق استكه در غبب ذات مستجن و مخف است و مفتاتیخ غیب ظهور ذاتی ذات وکون الذات نوراً \_ است و تشا ذاتی تنزل ذاتست بصور اسماء لذا ذات تجافی از مقام ننماید و متنزل ، صورت ذاتست یعنی صورت احدیت ، نهذات غیب مفیب که صورت ندارد . وجودات عینیحه نيز معلول جلى اسمائية حقند و ملاك و منشأ تجلى استجنان وجوداتست در اعيان و اسماء ، صور اسماء از ناحیهٔ فیض اقدس ظاهر شود و صوراعیان از ناحیهٔ فیض مقدس ، که ظهور فیضاقدس است و این دو متحدند، کما اینکه واحدیت واحدیت نیز متحدند و حکم مطلقا ناشی از ذاتست و غیر ذات همه اعتباراتندبایددراعتبارات دقیق بود تا مقامی با مقام دیگر خلط نشود ، احدیت مجلای ذانست و در این تجلی اسماء و صفات ظهور ندارند ، لانها اسم (باید توجه داشت که هرجا صحبت از اسم بهميان آمد بايد تجلي دركار باشد ) اسم للذات الصرفة من دون لحاظ الاعتبارات ، اى المجرد عن كل الاعتبارات ، و اين مجلاى تام ، مجلاى تامى داردكه انسان كامل باشد وليكن باعتبار استفراق ذاته فيذاته ، اىاذا استفرق الإنسان فيذاته ونسى اعتباراته و انصرف عن ظواهره - فكان هوهو - من غير انينسب اليه شئ ممايستحقه من الاوصاف الحقيقة والخليفة ، اىمجردا عن كل الاشارات -

احكام هذه المرتبة من الوجود على ماذكره العارف المحقق الشيرازى ، في اسفاره . وبقى الكلام في واقعيّة تحقق هذه المرتبة من الوجود ، وفي الله غير الوجود الانتزاعي وفي الله هل يطلق على الواجب املاً سيجئ الكلام فيه انشاء الله في مبحث وحدة الوجود .

وان اخذت حقيقة الوجود بشرع شئ ، فاما ان يؤخذ مع الاشياء اللازمة لها من الصفات والتجليات ، فهى مرتبة الاسماء . لان الاسم عندهم عبارة عن الذات مع اعتبار صفة من الصفات ، او تجل من التجليات ، و قديسمتى بالواحديّة ومقام الجمع ، و قديسمتى هذه المزتبة بمرتبة الربوبيّة باعتبار ايصال مظاهر الاسماء التى هى الحقائق المينية الى كمالاتها .

واما ان يؤخذ مع التعيثنات الخارجيّة والتخصّصات العينيّة ، وبالجملة يكون حقيقة الوجود متعلقة بغيرها ، فهو الوجود المتقيّد باوصاف زائدة ونعوت خارجة. وهذه المرتبة تنقسم الى ثلاث مراتب :

الاولى ــ مرتبة العقول والأرواح .

والثاني مرتبة الخيال والمثال.

والثالث ــ مرتبة الحس والمشاهدة .

ومااشتهر بينهم من انحصار الموجودات بمراتبها الكليئة في المخمس المسمى عندهم بالحضرات الخمسه:

ولى هرچه كه از شئون وجود باشد از قبيل ظهور و نور و وسدان بصفت وحدت و صرافت و الدماج و استجنان است و تفصيل اين موطن مقام واحديت استاى المرتبة الالهيئة و مقام ظهور ذات بصور اسما، و اعيان تفصيلا و لذا قيل: حق عالم است باشيا، علما اجماليا في عين الكشف التفصيلي الاجمال في الاحدية والتفصيل في الواحدية و اگر باجديت و واحديت مقام غيب اطلاق شود ، مراد از آن غيب مقدم برظهورذات به فيض مقدس و نفس رحمانيست للمحرره جلال الاشتياني ...

متأصلة في الأعيان ، خارجة عن الأذهان ، ولايمكن ان يكون موجودية الأشياء بهذا المفهوم العام البديهي الاتنزاعي .

بعد از آن که اثبات نمودیم که وجود قطع نظر از حصص ذهنی دارای افر ادمتحققه بعد از آن که اثبات نمودیم که وجود قطع نظر از حصص ذهنی دارد و فرد وجود درتحقق است این بحث پیش میآید که اصالت اختصاص بماهیت دارد و فرد وجود بالدات و تحقق قبول نماید ، باین معناکه تحقق بالذات اختصاص بماهیت فرد وجود ، موجود بالعرض می باشد ، و یاآن که تحقق و اصالت حق وجودست و ماهیت از ناحیهٔ التجای بوجود متحقق و موجودست .

معنى اصالت وجود بنابفرض اول چنين مىشود،كه مفهوم وجود اصلوواقعيتى ندارد و حقیقت آن همان سنخ مفهوم استکه از اضافه بماهیات بصورت حصّه متصورست كماقال بعض الاكابر : « معنى أصالت وجود در خلاف اول چنين باشدك. مفهوم وجود را اصلی وحقیقتی نبود وفردی واقعی که از سنخ مفهوم نباشدومنحصر نباشد فردا و بحصية حاصله از اضافة مفهوم وجود بماهيتي از ماهيات و آن حصية نبز از سنخ مفهوم بود. و معنی اصالت در خلاف دوم چنین باشد که فـرد واقعـی وجود، بذات بدون انضمام حیثیتی از حیثیات تقییدیه مصداق و محکی عنه مفهوم موجود بود ، واگر آن فر دمتعلق بماهیتی بود آن ماهیت بعرض و بتبع او مصداق مفهوم موجود باشد .... » اگر بخواهیم برهان اصالت وجود را بنحوی تقریر نمایم که از نفس تصویر محل نزاع صحت مدعی ثابت شود و نیز شامل هردوصورت نزاع نیزشود بايد بكوئيم : آنچه كه طرد عدم از اشياء نمايد بالذات و با تحقق آن شئ به نقيض آن كه عدم باشد متصف نشود باید جهت ذات آن همان جهت موجودیت و تحقق آن باشد و در تحقق و ثبوت و اتصاف بوجوب و ضرورت محتاج به حیثیت تقییدیه نباشد اگرچه احیاناً در بعضی از افراد بحیث تعلیلی محتاج باشد و چون نفس ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم متساوی است و نفس مفهوم خالی از وجود وعدم استباتفاق فریقین ، پس ماهیت باعتبار آن که تساوی نسبت بوجود و عدم ذاتی آن است هر گر بالذات متحقق نشود و بايد تحقق آن بالعرض واز ناحية حيثيت انضمامي وثقييدي باشد ، چون نقیض بالدات عدم وجودست نه امر متساوی نسبت بوجود و عدم ، و حيثيث مكتسبة از جاعل نيز نشود ازسنخ مفهوم متساوى نسبت بوجودوعدم باشد،

### المبحث الحاديعش

فى الاشارة الى بطلان مذهب المتكلّمين والمذهب السادس ، و دفع ما اور دعلى ا مذهب الحكماء .

اما بطلان مذهب المتكلِّمين ، فقد ظهر ممَّا ذكرنا ، منان لـــلوجود حقيقة

ا - صاحب شوارق - قده - در اوائل شوارق در مقام شرح کلام خواجه طوسی: اولیس الوجود مما به بتحصل المهیة فیالخارج » بعد از بیان آن که وجود از اعراض حاصل در ماهیات نیست و ترکیب آن باماهیت انضمامی نمیباشد بل که نسبت این دو اتحادیست ، تصریح نموده است که ظاهر از مشرب محققان از حکما قبول باصالت و تحقق وجودست ، و تحقیق در این بحث را موکول به موضع دیگر نموده و دراواخرکتاب محث علم حق صریحاً اصالت ماهیت را نفی و اعتقاد به آن را تخطئه نموده و اعتقاد باصالت ماهیت را امری غیر معقول و منافی باقواعد مسلمه از جمله منافض با اصل مسلم علیت و معلولیت دانسته است و در طی بحث باثبات تشکیك خاصی پرداخته ، و از طریق لزوم سنخیت در مراتب علل و معالیل و تحقیق آن که تشکیك با اصالت ماهیت سازگار نمیباشد و بین ماهیات تبایی عزلی برقرار است که باعتبار تحقق دانی و متوسط درعالی واشتمال عالی بر فعلیات مادون، متحقق دردانی دراثبات علم تفصیلی حق بحث نموده و تصریح نموده است که اهل تحقیق از حکما باصالت وجود معتقدند .

باید توجه داشت که بنابر تباین مشارب درمسالهٔ وجود و تحقق آن بحسب ذهن و خارج بحث و خلانی که دراصالت ماهیت و وجود واقع شده است دردو مقام متصور یا مورد تشاجر و اختلاف و مورد نفی و اثبات می تواند واقع باشد .

چون شیخ اشراق و اتباع او وجمعی کثیر از متکلمین معتقدند که وجیود مطلقا دارای فرد و مصداق نیست نه بحسب ذهن نه باعتبار خارج ، و سهم وجود از تحقق همان حصصی است که از اضافهٔ آن بماهیتی و ماهیتی حاصل می شود.

كأن من ذوق التألُّه اقتنص من قال ماكانله سوى الحصص متالَّهان از حكما و اهل تحقيق از متكلَّمان و جمهور مشائين قائلندكه وجود غير حصص و بدون اضافه بماهيت داراى افرادست.

و اما بطلان المذهب السادس ، فلأن افراد الوجودات الخاصة اذالم يكن مختلفة بالحقيقة ، يلزم اشتراكها فيذاتي - فان اختلفت حينئذ في ذاتي آخر ، يلزم نركبتها ، و هو باطل ، وانلم يختلف فيه ، يلزم وحدة الوجود . فالحق ان الوجود المطلق المقول على افراده بالتشكيك ، لاتنافي كون افرادها مختلفة بالحقيقة ، كما ذهب اليه الحكماء و بعد ما ظهر بطلان المذاهب المتقدمة و يظهر بطلان ماذهب اليه الحكماء .

فان قيل: ولايمكن ان يكون هذه الأفراد حقايق مختلفة بتمام الحقيقة واموراً متباينة في انفسها ، والوجود العام عرضاً عاماً لها ، لأنه يجب ان يكون ما به الاشتراك العرضى تابعاً لما به الاشتراك الذاتي، ولا يمكن ان يكون امور متخالفة بتمام الحقيقة عللا ً لأمر واحد ، لأنه يجب المناسبة بين العلة و المعلول ، ولاشك انه يمتنع تحقيق المناسبة بين الواحد من حيث هو واحد، والكثير من حيث هو كثير، فالواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يكون علية لاثنين من حيث هما اثنان ، و كذا الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يكون علية لاثنين من حيث هما اثنان ، و كذا الواحد

جون این حیثیت صادر از علت رفع عدم از ماهیت مینماید و با صدور یا انتساب آن بجاعل برماهیت عدم صدق ننماید و ما میدانیم نقیص بالذات عدم وجودست . پس غیر وجود اگر طرد عدم نماید این طرد عدم بالذات نخواهد بود ناچار آن ضمیمه طار و عدم خواهد بود ، بعبارت دیگر چون نفس ذات ماهیت باعتبار معنا و حمل اونی خالی از وجود و عدم است و نسبت آن بوجود و عدم متساوی است در مقام تحقیق خارجی و موجودیت محتاج است بامری غیر نفس ذات چون ترجیح جانب وجود و یاعدم و حکم بموجودیت و معدومیت نسبت بذات ماهیت و از جانب ذات ماهیت ممکن نمی باشد ، پس ماهیت در تحقیق خارجی محتاج بعلت و حیثیت تعلیلی است و چون نفس ذات ماهیت مستحق حمل موجود نمی باشد در تحقیق بحیثیت تعلیلی از ناحیه انشما و جود مصداق موجود قرار می گیرد چون باید علت امری را بماهیت ایرانه نماید نماید نماید با صدور آن ماهیت موجود شود و چیزی سبب موجودیتماهیت ایرانه نماید با بادات نقیض باشد و آنجه که بالذات نقیض عدم است وجودست نماهیت و امور مسانخ با ماهیت . — جلال آشتیانی ...

لايمكن ان يكون معلولاً لاثنين ، لأنالجهة الواحدة لوناسبت من حيث الوحدة، امرين متغايرين منحيث التغاير ، لكانت مغايرة لنفسها ، فحينلذ يجب ان يستند اللازم و العر ضالعامان الى مابه الاشتراك فى الذات دون ما به الاختلاف ، و لايمكن ان يكون شيئان مختلفين بتمام الحقيقة و مشتركين فى لازم واحد او عرض واحد والاارتفع المناسبة .

قلنا: تبعية مابه الاشتراك العرضى لما به الاشتراك الذاتى ممنوع، و لذالم يذهب اليه اكثر العقلاء، وعدم جواز صدور المعلول الواحد عن الكثير انما اذاكان المعلول واحداً شخصاً مشخصياً خود والعلة ما علة فاعلية، و هذا لا يمنع جواز انتزاع امركلي اعتباري عن الأمور الكثيرة هذا.

و قدقال بعض الأعلام مورداً على مذهب الحكماء: «انهلوكانت افراد الوجود مختلفة بتمام الحقيقة ، فلايخلو اما انها هى التى بها الحقايق حقايق و بهايترتب آثار الاشياء عليها و يصح لها خواصها دون هذا المفهوم ، او ان ذلك هوهذاالمفهوم دون هذه ، او هذه ، وهذا، كلاهما ، فانكان الأول ، كان هذه هى وجودات بنفس حقايقها \_ دون هذا ، وكان معنى الوجود مختلفة بتمام الحقيقة ، لامعنى واحدا مطردا ، و قدسبق بطلانه ، وانكان الثانى ، فاذليس صدق هذا المفهوم عليها صدق الذاتيات على افرادها في حد ذواتها ، لم يصدق عليها مواطاة لامتناع تصادق المتعاين ذاتامواطاة ، فانكان فاشقاقا، فاذنليس هذه وجودات ، بلكانتموجودات كائر الماهيئات وانكان الثالث،كان معنى مابه الحقيقة و الأثر مشتركايين هذا المفهوم و هذه الحقائق ، وكان هو الوجود ، لاهذا \_ ولاهذه ، و نعودالكلام في حدقة عليهاذاتاً وعرضاً. فقدتبين من هذا المفهوم ذاتياً لها صادقاً على نفس حقائقها ، لاعرضياً ، وانلميكن وجودات ،كان هذا المفهوم ذاتياً لها صادقاً على نفس حقائقها ، لاعرضياً ، وانلميكن هذه بنفس حقايقها مناشئ للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كونها هذه بنفس حقايقها مناشئ للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كونها هذه بنفس حقائقها مناشئ للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كونها هذه بنفس حقائقها مناشئ للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كونها هذه بنفس حقائقها مناشئ للتحقيق والآثار كما هو مقتضى كون صدقه عليها عرضياً ،

لم يكن هي وجودات، بل موجودات ، فقد بطل المذهب المنسوب الى الحكماء» انتهى .

وجوابه : اختيار الشق الأول ، و كون افراد الوجودات مختلفة ، لا يستلزم اختلاف معنى الوجود اختلاف الوجود المطلق ، لما سبق في الاشارة.

## المبحث الثاني عشر

## في الاشارة الى بطلان ذوق المتألهين

قد عرفت ان المقصود منه انه ليس للاشياء وجود حقيقة ، بل الوجود الحقيقى واحد و موجودية ساير الاشياء لاتنسابها اليه، فاطلاق الوجود على وجودات الاشياء، اطلاق مجازى . و هذا المذهب ليس بشئ ، لأنه لاشك لأحد ، ان الاشياء جميعاً موجودة بالوجود المطلق ، وانكار ذلك مكابرة صريحة ، كيف ولانعنى بالوجود المطلق الاهذا الكون البديهي الذي ينتزع من جميع الاشياء ، و هو متحقق في كل موجود خارجي حقيقة .

قال الاستاد المحقق الخوائسارى \_رحمهالله\_ فى حاشيته على شرح الاشارات؛ مورداً على طريقة ذوق المتألهين: « و من اجلى البديهيات تصور الوجود ، وظاهر ان هذا المتصور البديهي امر صفتي" ناعتى"، وانكار صفتيته و ناعتياته ، ليس الاكانكار صفتية سائر الصفات التي لاشك في صفتيتها ، ولامجال لانكارها كالفوقية

1 - و هو الفقیه البارع و المحققق الکامل مولانا الآقاحسین الخوانساری صاحب مشارق الشموس فی شرح الدروس، آقاحسین برشفا نیز حاشیه نوشته است ، باید توجه داشت که وجود منشأ تحقق کلیه صفات و موصوفات و مبداظهور کلیه اعراض و جواهر محل اعراض است ، للدا امکان ندارد وجود از معانی نعتی باشد ، للدا وجود از کلیهٔ مقولات خارج و سبب ظهور مقولات متباینه است و عروض آن نسب تبماهیت فقط بحسب مفهوم است نه بحسب وجود خارجی یا وجود عقلی، حقیقت وجود بحسب ظهور ذهنی و ظای بدیهی و بحسب نحوهٔ تحقیق مجهول الکنه است .

والتحيته والأبوة والنبوة و نحوها ، و على تقديران يقال : انه لعل انيكون لهذا المفهوم البديهي المتصور ، كنه غير مايتصور ، وكان ذلك الكنه مجهولا "لنا ، ونسلم ذلك ، غاية مايلزم منه انيكونكنهه مجهولا ، لاانيكونكنهه صفة ، بل قائماً بذاته كيف، ولوكانكذلك لماكان هذا الوجه و جهاله، اذالوجه لانسلم صدقه [لايلزم صدقه] على ذي الوجه ، والالكان امراً اجنبياً عنه ، فحيننذ لايكون حاصل ماذكروه وذهبو اليه ، الا ان شيئاً لايعلم حقيقته ، وليس هذا الامر البديهي الذي يعلم كل احد ويسمونه بالوجود ومرادفاته من اللغات الاخرى ولا يصدق هذا الامر البديهي ايضاً عليه هو حقيقة الواجب ، تعالى ، و ذلك حق ، لكن القول بأنه وجود لايعرف له معنى سوى ان يقال : انهم اصطلحوا على ان يسمئوا ذلك الأمر الحقيقي بالوجود ، ويعلمه كل احد بنحوات شافه بسائر الصفات الأخرى ، ام لا؟ فان قالوا به ، فلم يبق ينهم و ين غيرهم فرق سوى انهم اصطلحوا ان يسمئوا ذات الواجب بالوجود و هذا امر يعلمه كل احد بنحوات شافه بسائر الصفات الأخرى ، ام لا؟ فان قالوا به ، فلم يبق ينهم و ينهم فرق سوى انهم اصطلحوا ان يسمئوا ذات الواجب بالوجود و هذا امر لفظي "، ولوكان فيه نزاع ، لكان نزاعاً شرعياً من حيث ان اسماء الله تعالى هل هي نوقيسة، ام لا ؟.

و ماقالوا من علاقة الممكنات ، فذلك ايضاً لاينكره احد ، و انلم يقولوا بالاتصاف بهذا الامر البديهى ، فذلك مخالف بالضرورة و مصادم للبديهة ، واى امر لهم اجلى منه ، واى مطلب حصلوه اوضح من هذا ، وقل لى هل فرق بين ماجعلوه اول الأوايل ، اى : ان السلب والايجاب لايجتمعان ولا يرتفعان الذى انكاره سفسطة و منكروه سوفسطائية ، و بيئن ان الاثنياء الموجودة التى نشاهدها متصفة بالأمر البديهى الذى يتصوره من لفظة الوجود و مرادفاته ، ولا اظنتك ان يكون لك فى عدم الفرق تأمل ، فان وجدت فى نفسك فيه تأميلاً ، فلاتسوف فى معالجتها ولاتوخرفى مداواتها، وعليك بمطالعة النسخة التى فيهاعلاج السوفسطائين ومداواة المتحيرين "اتنهى مداواتها وعدد المطلق، واما الوجود دات الخاصة فقد عرفت تحقيقها فى الخارج

فى علم واجب الوجود بذاته ، وكما ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ وهم اضافات عارضة لذلك الجوهركالناطق فى فصل الانسان وكالحساس و السحرك بالارادة فى فصل الحيوان ، والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات فى شئ لأن جزء الجوهر لا يكون الاجوهرا .

وثانيتهما \_ ان صدق المشتق على شع ، لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق ، وانكان العرف يوهمه ، و ذلك لأن صدق الحداد على زيد ، و صدق المشمس على ماء ، لبس الالاجلكون الحديد موضوع صناعة زيد ، وان الماء منسوب الى الشمس متسختنة بمقابلتها . ثم قال و بعد تمهيدهما نقول :

يجوز انيكون الوجود الذي هومبدأ اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، هو حقيقة الواجب ، تعالى ، و وجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه ، فبكون الموجود اعم من تلك الحقيقة و من غيرها المنتسب اليه ، وذلك المفهوم العام امر اعتبارى عدّ من المعقولات الثانية ، وجعل اول البديهيئات .

فان قلت : كيف يتصنّوركون تلك الحقيقة موجودة و هو عين الوجود، وكيف بعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة و غيرها ؟

قلت: ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم و يوهمه العرف من ان يكون أمراً مغايراً للوجود ، بل معناه ما يعبر عنه في الفارسيّة به: هست ، و مرادفاته ، فاذا فسرض الوجود مجردا عن غيره قائماً بذاته ، كان وجوداً لنفسه ، فيكون موجوداً و وجوداً و وجوداً و في قائماً بذاته ، كما ان الصّور المجردة اذا قامت بذاتها، كانت علماً بنفسها ، فيكون علماً و عالماً و معلوماً ، وكمالو فرض تجرد الحرارة عن النار، كانت حارة و حرارة . وقد صرح بذلك بهمنيار في كتاب «البهجة والسعادة» بانه: لو تجردت الصور المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها، كانت حاسيّة و محسوسة . وكذلك ذكروا: انه لا يعلم عن الوجود زائداً على الموجود الاببيان مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قديكون موجوداً ، و قديكون معدوماً ، فيعلم انه ليس عين الوجود ، اذ يعلم ، ان ماهوعين موجوداً ، و قديكون معدوماً ، فيعلم انه ليس عين الوجود ، اذ يعلم ، ان ماهوعين

و اصالتها فى التحقق و مجعوليتها بالذات و تكثّرها فى الحقيقة ، فهى ايضاً متحققة متعددة فى الأعيان حقيقة ، كماهو متعددة فى الأعيان حقيقة ، كماهو مقتضى ذوق المتألهين .

و يرد عليه ايضاً: ان النسبة فرع وجود المنتسبين و الماهيئة على اعتقادهم معدومة ، فكيف يكون بينها و بين الوجود الواجبي نسبة ؟.

قال العارف المتآله الشيرازى: ليس فيماذكره بعض اجلة العلماء ، و سمئاه ذوق المتآلهين ، منكون موجودية الماهيات بالانتساب الى الوجود الحق ، معنى التوحيد الخاص اصلاً ولافيه شئ مناذواق الالهيئية ، و ذلك: لأن مبناه على ان الصادر من الجاعل هي الماهية دون الوجود ، و ان الماهيئة موجودة دون وجودها الذي زعم انه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية ، و قدعلمت فادة . ولوكان هذا وحدة الوجود كمازعمه ، لكانكل من زعم ان الوجود الخاص للممكن امر التزاعي غير حقيقي ، و ان الواقع في الخارج هو الماهية ، موحداً توحيد العرفاء الالهيئين ، فله ان يدعى ماادعاه هذا الجليل، ولافرق الابتسميته هذا الأمر الاعتبارى بالانتساب الى الجاعل ، حتى يكون وجود «زيد» بمعنى «آلهزيد» والأمر فيه سهل ، على ان في هذا الاطلاق نظر ، انتهى ، هذا .

ثم ان المحقق الدواني قدبسط القول في شرح الهياكل في البسات حقية ذوق المتألهين ، فلنذكر كلامه و نشير الى مايرد عليه حتى لايبقى شبهة لطالب التحقيق ، قال: انما نمه مقدمتين:

احديهما ـ ان الحقائق الحكميّة لايقتنص من اطلاقات الفرفيّة ، بل انما يطلق الفظ في العرف على معنى من المعانى خلاف مايساعده البرهان ، كلفظ العلم حيث يفهم منه في اللّغة معنى يعبّر عنه بدالس ودالسي ومرادفاتهما من النسب والاطلاقات، ثمّ النظر الحكمي اقتضى ان حقيقة الصورة المجردة ربما يكون جوهراكما في العلم بالجوهر ، بلقائماً بذاته ، كما في علم المجردات بذواتها ، بل واجباً بالذات ، كما

الوجوب او الوجود ، فهو ممكن، فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته، واذا قلنا، واجب الوجود موجود، فالمرادبه ماذكرناه، لاانه امر يعرضه الوجود، وبهذا صرح المعلم الثاني والشيخ، بان اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللثغة محاذ .

فاذا تمهد هذا، ظهرانه لا يجوز ان يكون هتويتان كل منهما وجود دائم بذاته واجب لذاته، اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما . بل نقول : لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما، فاذا البحث والنظر الى انه امرقائم بذاته هو الواجب ومحصله : انا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات، فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا من حيث العروض، بل حيث النسبة الى امر. فظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع الماهيات امرقائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته، كما انالو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس ، توهمنا في بادى النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ، ثثم تفطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض، بل بحسب النسبة اليهما ، فظهر، ان توهم العروض باطل، وان ماحسبناه عارضاً مشتركا، فهوفي الواقع غير عارض، بل امرقائم بذاته، ولتلك الافراد نسبة اليه .

وقداورد عليه بعض افاضل المحقيقين ايرادت كثيرة اكثرها ظاهر الورود: منها به انا لانسلم انمأخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد، كيف و هو امر جامد غير صالح لان يشتق منه شع وكذا المشمس.

ومنها ان صدق المشتق على شئ ، وانلم يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به كما مهده ، لكن يستلزم كون المبدأ متحققاً فيه الااقل ، و ماذكره من مثال الحداد و المشمس ممالاتعويل عليه، لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع، لجواز ان يكون مبدأ الاشتقاق مثل التحدد والتشمس او الحديد و الشمسية، لاان النسبة اليهما يكون مبدأ الاشتقاق ، بلهما بادعاء ان للحديد نحوا من الحصول في انصانع له كان المواظبة على استعمال الحديد والتشغيل به صير الرجل ذاحصة من

الوجود يكون واجباً بالذات، و من الوجودات مالايكون واجباً، فيزيدالوجودعليه. فان قلت : كيف يتصور هذا المعنى الاعم ؟.

قلت: يمكن ان يكون المعنى احدالأمرين من الوجود وماهو منتسب اليه اتساباً محصوصاً ، و معيار ذلك ان يكون مبدأ الآثار ، ، و يمكن ان يكون هذا المعنى العام لهما هو ماقام به الوجود \_ اعم من ان يكون وجودا قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيئ بنفسه ، و مسن ان يكون من قبيل قيام الأمور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ، كالكليئة والجزئية و نظائرهما \_ ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً ، ان يكون اطلاق الموجود مجازاً . فيتلخص من هذا ، ان انوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود ، امر واحد موجود في نفسه ، و هو حقيقة خارجية ، والموجود اعم منه و مما ينتسب اليه ، واذا حمل كلام الحكماء على ذلك، لم يتوجه : ان المعقول من الوجود امر اعتبارى هو اول الاوائل التصورية ، فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها ، انما يكون بالمجاز ، اوبوضع آخر ، فلايكون عين حقيقة الواجب تعالى ، و يندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن ويتبائد الطبع .

فانقلت: ما ذكرته من انّه يمكن حمل كلامهم على ذلك لايكفي، بل لابُّد من الدليل على ان الأمر كذلك في الواقع.

قلت : لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ، و من البيش أن المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك .

فان قلت : لملايجوز ان يكون هو بيان يكون كل منهماواجباً لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولاً عليهما قولاً عرضياً ؟

قلت: يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة و تفطن المقدمات اللاحقة، اذقد علمت الله لوكان كذلك، لكان عروض هذا المفهوم لهما اما معلولاً لذاته، فليزم تقدمه بالوجود على نفه، اولغيره، فيكون افحش. وقد تحقيق و تقرر ان ما يعرضه

الحديد،كيف؟ وصورة الحديد قائمة بذهنه ، و الحديد وانكان ممتنع القيام بغيره في الوجود الخارجي ، لكن صورته ممايقوم بالذهن ، وكذا يجوز ان يكون اطلاق المشمس على الماء المتسخن من باب التوسيع بتخييل ان فيه حصّة من الشمّس كما صورناه .

و بالجملة لايقتنص الحقايق من هذه الاطلاقات كماافاده، فكيف يقول عليها؟. و منها \_ ان المشتق كما انه مفهوم كلى بلاشك لأحد في ذلك، كذلك مبدأ الاشتقاق، سواء كان جزوه، اوعينه يجب ان يكون مفهوما كلياً، فان جزء المفهوم الكلى نفسه لا يمكن ان يكون شخصاً جزئياً. فقوله: يجوز ان يكون مبدأ الاشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته، غير صحيح.

و منها الشعة الفاعل و المفعول و غيرهما ، ولاشك ان حقيقة الواجب تعالى اشتقتوا منه صيغة الفاعل و المفعول و غيرهما ، ولاشك ان حقيقة الواجب تعالى غير معلوم للعلماء بالكنه ولا لغيرهم بوجه من الوجوه ، مع انعامة الناس يطلقون لفظ الموجود و ما يرادفه في سائر اللغات ك: هست ، و امثاله ، و يعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ، ولا معنى الانتساب اليها . و ماذكره من أنه: قديطلق لفظ في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه على تقدير صحته ، لا يلزم ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل ، كيف و مفهوم الوجود والموجود ، من اجلى البديهيات، و اعرف من كل متصوركما اطبقوا عليه ، و على ماذكره يلزم ان يكون من اغمض المعلومات ، قان ذاته تعالى غير معلوم لأحد ، وكذا الانتساب الى المجهول مجهول المعلومات ، قان ذاته تعالى غير معلوم لأحد ، وكذا الانتساب الى المجهول مجهول

و منها \_ ان مبدأ اشتقاق كل مشتق ، لابد ان يكون معنى واحدا ، لاانه يكون هناك مشتق واحدله مبدء ان ، مرة مشتق من هذا ، و مرّة اشتق من ذاك ، و هذا ممالم يسمع من احد من اهل اللفغة ولا من غيرهم . فكون الموجود اذا اطلق على ما البارى، كان معناه الوجود ، واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه ، مما

لا يتصور له وجه، سيّما ، وقد عرف بانه مشترك معنوى، و ليس هذا نظير الأسود، اذا اطلق تارة على السواد المجرد، و تارة على الشئ الأسود، اذمعناه فى الجميع واحد، و هو ماثبتله السواد، وانكان مصداقه فى احدالموضعين نفس السواد، وفى الآخر هو مع شئ آخر، فملاك الأسودية تحقيق السوادمطلقاً، اعم من ان يكون مجرداً عن غيره، اومقروناً به . وليس مفهوم الموجود على مازعمه كذلك .

و منها \_ انه بأي طريق عرفتم، ان ذاته تعالى وجود بحث بعد ماانكران للوجود حقيقة في الخارج عندالحكماء ، وزعم انهم ذهبوا : الى اتَّه من المعقولات الثانية التي لامصداق لها في الخارج، فمن اين حصل له، ان حقيقة الواجب تعالى فردللوجود، فان رأى ذلك لأنهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ، ولم يجزان يكون اطلاق اللفظ كاسباً المعلم والتعيشُن ، و هو متحاش عن ذلك حيث قال : الحقايق لايقتنص من الاطلاقات العرفيَّة . و العجب انه بالغ في اثبات شئى ، ليس فيه كثير اهتمام ، و هو اطلاق المشتق، وارادة المبدأ، واهمل فيما هو المهم هيهنا، و هوان البارى محضحقيقة الوجود او الموجود، اذلاطريق الى اثبات التوحيد الابان يثبت البرهان: انمفهوم الوجود المشترك بين الموجوداتكلها حقيقة بسيطة ، وهولانكاره ان يكون للوجود حقيقة في الخارج ، بعيد عن ذلك بمراحل ، والايراد الذي اورده على نفسه واجاب عنها بقوله: فإن قلت: كيف يتصور بكون تلك الحقيقة موجودة، ألمي قوله: فيكون موجوداً قائماً بذاته ، من باب النسعير في اثناء المخاصمة ، وانما يصح ماذكره من الجواب، لوكان اصل الاشكال عليه: انذاته، تعالى، اذاكان عين الوجــود، كيف يكون موجودا كما قرره ، و اما اذقرر الاشكال ، بان حقيقته تعالى ، كيف يكون موجوداً عندك في الخارج، معان الوجود من المعقولات الثانية، لم يجزذلك الجواب. والذي يمكن أن يقال ؛ حيننذ هو : انكون الوجود اعتبارياً ، لاينافسي اطلاق الموجود عليه تعالى، فيكون البارى ، عين الموجود ، لاعين الوجود ، وهو عكس مذهبه كما اختاره السيد المعاصرله ان ذاته تعالى عين مفهوم الموجود ، وقد

على ذلك ، و بعضهم قال فى تحرير طريقة ذوق المتألهين ، ما حاصله : ان الحقايق الامكانية التى هى الصور العلمية للواجب تعالى ، اذا حصل لها شرائط الموجودية يحصل لها نسبة خاصة بينها و بين الوجود الحق ، و بهذه النسبة يصير موجودة، كما اذا حصل نسبة خاصة بين الشئ والمرآة ، يحصل عكسه فى المرآة ، ولافرق بينهما الابان حقيقة هذه النسبة هنامعلومة و هناك مجهولة .

و توضيح الكلام ان يقال: الوجود بطلق على معنيين: احدهمـــا ــــ الكـــون و الحصول الذي هو وصف اعتباري يؤخذ من الموجودات.

و ثانيهما \_ حقيقة الوجود التي هي موجود خارجي و ذات محقيقة ، والوجود عِذَا المعنى ليس عارضاً لشئ ولا معروضاًله ، بلهوقائم بنفسه مقدس عن العارضية و المعروضيَّة ، و هو عينالواجب ، تعالى شأنه ، والوجود بــالمعنى الاول اعنى الكون البديهي، من جملة آثار هذا الوجود، فاطلاق الموجود على الواجب، تعالى شأنه ، باعتبارانه عين الوجود واما اطلاق على سائر الاشياء باعتبار استنارتها من اشعة الوجود الحقيقي وظهروه فيها ، كما انالماء اذا تسخن من شعاع الشمس، يقاله ، انه مشمَّس اى متسخَّن من شعاع الشمس، فيكون الواجب موجود احقيقياً، و الممكنات موجودات اعتبارية. و تحقيق كيفية استنارة الأشياء من الوجودالحقيقي، معكونها معدومات: انحقائق الممكنات التي هي الصور العلميه للواجب تعالى شأنه ، شؤون ذاتيةله ، لأن علم الواجب ، تعالى ، بذاته المقدسة باعتبار صفاته ، عبارة عن شئونه الذاتيَّة ، و هي عبارة عن النسب المندرجة في الذات الأقدس، ولكن ليس اندراجهاك ندراج الماء في الكوز، او اندراج الواحد والاثنين في الثلاثة. بل هذا الاندراج من قبيل اندراج اللازم في الملزوم ،كاندراج النصفية والثلثية و الربعية للواحد العددي قبل ان يصير جزءًا للاثنين والثلاثة والأربعة ، فانه اذالوحظ الواحد قبل صيرورته جزء لعدد من الأعداد ، يجد العقل ان النسب الغير المتناهية فيه موجوده كنصفيته للاثنين و ثلثيته للثلاث ، و هكذا الى غير النهاية ، فالاندراج

علمت مافيه ايضاً ، فانالحق ان ذاته تعالى عين حقيقة الموجود البحث ، بمعنى : ان ذاته بذاته مصداق حمل ذلك المفهوم المشتق .

و منها النقوله: فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره كان وجوداً لنفسه ، الى قوله: والحرارة على تقدير تجرُّ وهاكذلك، صريح فى اللوجود معنى مشتركا، يجوز قيام بعض افراده بنفسه ، و بعضها بغيره ، و هذا انما يتصور و يصبُّح ، اذاكان له حقيقة مشتركة بين القسمين غير الأمر الانتزاعي السعدري ، كماذهبنا اليه جسمارا منافعة و المحقون ، اذ لامجال للعقل ال يجوزكون هذا المعنى النسبي المصدري امراقائما بذاته .

و منها النقوله: ان الوجود الذي مبدأ اشتقاق الموجود ، امر واحد ، غير مبيّن ممتاذكره ، اذبعد تسليم ان الموجود اعم من قسمين من حقيقة قائمة بذاته و من اشياء منسوبة اليها ، لم يظهر كون القسم الأول حقيقة واحدة ، اذليس كون تلك ، وجوداً قائماً بذاته ، معناه : ان لهذا المفهوم المصدري فرداً بالحقيقة ، و ليس بهذا المفهوم المشترك فرد عنده ، ولاله مصداق في الخارج عنده . وغاية ماله ان يقول: ان الحقيقة الواجبية لماكانت بذاتها موجودة متحصلة في الخارج من غير فاعل يفعلها اوقابل يقبلها يطلق عليه لفظ الوجود ، فلأحد ان يتوهم ، ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة » اتنهى .

وانما تعرضنا لذكر ايرادات هذا المحقق بطولها، ليكون مؤيَّده لما ذهبنا اليه و مقوية لما نحن بصدده .

اقول: ويرد عليه ايضاً ، انهكيف يمكن حمل كلام الحكماء على ذلك لانهـم يقولون ، ان لكل موجود وجوداً خاصاً و وجوداً مطلقاً ينتزع منه ، نعم القول بـان الواجب محض الوجود و حقيقة وجود قائم بنفسه ، صريح كلام الحكماء ، ولا يحتاج ان يحمل كلامهم على ذلك .

و اما القول بانموجوديَّة الممكنات بالانتساب... ، فلايمكن حمل كلام الحكماء

الذى للشئون الذاتية من قبيل هذا الاندراج ، فالشئون الذاتية نسب، وهذاالنسب هي حقايق الممكنات، و وجود هذه الحقائق عبارة عن ظهور الوجود الحق فيها ، فاذا حصل شرائط وجودها ، يحصل بينه او بين الوجود الحق نسبة خاصة مجهولة الكنه ، و هذه النسبة تصير سبباً لظهور الممكنات. و قد تمسكوالتفهيم هذه النسبة مامثلة جزئية :

منها \_ انسبة حقائق الممكنات الى الوجود الحقيقى، كنسبة الصور الى المرآة، فاته يترآى للحس ، ان الصور المنعكسة عارضة للمرآة ، و لكن بعد الرجوع الى العقل ، يعلم : انها ليست عارضة للمرآة ولا على سطحها ولاعلى جوفها ، بل حصل ين الشئ والمرآة نسبة خاصة صارت سبالأن يريه المرآة ، ولا يحدث هذه الاراءة تغيراً و تبدلاً في المرآة ، وكذلك لما حصل بين الواجب تعالى و حقائق الممكنات نسبة خاصة صارت سبا لاراءة حقائق الممكنات، وكما ان حصول الصورة في المرآة و زوالها عنها ، لا يحدث تغيراً و تبدلاً في المرآة فكذالك ظهور حقائق الممكنات و عدم ظهورها لا يصير سبا لتبدل الذات الأقدس ، فالوجود الحق محيط بجميع فرات العالم ، وكما انه لا يحصل لنور الشمس من اضاءته للمظهرات كمال ، و من اضاءته للنجاسات نقص ، فكذلك لا يحصل الوجود الحق من احاطته لجميع الأشياء كمال و نقص .

و منها ان نسبة فيض الوجو دالأقدس الى الصور العلمية التى هى حقائق الممكنات. كنسبة الروح الى البدن ، وكذلك نسبة هذه الحقائق الى الموجودات الخارجية، كنسبة الروح الى البدن ، ليست نسبة الدخول و الخروج ولا الاتصال ولا الانفصال ، بل نسبة التدبير فقط .

ثم لايخفى انه لما قيل : انظهور حقائق الممكنات من وجود الواجب تعالى ، فلايتوهم احد انوجود الممكنات هو الوجود الحق ، فان هذا غير وارد على ذوق المتألهين ، بل انوردهذا يرد على مذهب الصوفية .

وقد قالو الدفع هذا الاحتمال: ان نور القمر مستفاد من الشمس ، وليس للقمر نور من نفسه ، بل يفاض عليه من نور الشمس عند نسبة خاصة بينهما ، ولاشك ان نورالشمس لاينتقل اليه و لاينقسم حتى يصير بعضه فى القمر و بعضه فى الشمس نورالشمس ونورها بعالهما ين غير تغيثر و تبثدل ، وهى منورة بنورها ، والقمريصير يل الشمس ونورها ، والاشك ان نور الشمس نيس عين نورالقمر ، ولكن نور القمر عين نورالشمس ، بمعنى : ان نورانيته من شعاع نورها ، و هكذا الحال فى وجود الممكنات ، فان الواجب تعالى شأنه موجود بوجود هو عين ذاته ، و وجود الممكنات عارة عن ظهوره فى حقايقها باعتبار حصول نسبة خاصة ، فحينئذ لايلزم انبكون للمكنات وجود مستقل حقيقى، ولا ان يكون وجودها هو وجود الواجب عن حقيقة الوجود ، كما ان الاشياء مضيئة باعتبار وقوع يصير موجودة ، والواجب عين حقيقة الوجود ، كما ان الاشياء مضيئة باعتبار وقوع اشعة الأنوار عليها، و النور مضى باعتبار نفسه . هذا غاية ما يمكن ان يقال فى توجيه هذا المذاهب ، ولا يخفى انه يردعلى هذا التوجيه ايضاً اكثر ما اورد على كلام المحقق الدواني ،

لايقال: لايرد على هذا التوجيه عمدة مااورد على ذوق المتألهين، و همان النسبة فرع تحقق المنتسبين، والماهيات ليست بمتحققة، و على التوجيه المذكور يتحقق المنتسبان:

احدهما \_ الوجود الحق، و ثانيهما \_ الصورالعلمية التي هي حقائق الممكنات.

لانانقول: هذه الصور العلمية، انكانت اشياء متحققة غير الوجود الحق موجودة فيه ، يلزم التكثر والتركيب في الذات وهو باطل، وانكانت امور آاعتبارية محضة غير متحققة ، فلا يصلح لان يكون احد المنوسيين .

ثم نقول : هذا الظهور البيش الثابت لحقائق الممكنات الذي حصل من النسبة الخاصة المذكورة ، اما ليس شيئاً مطلقا ، بلمعدوم صرف ، فهمو سفسطمة ؛ لان موجوداً ، فيحتاج الى فاعل يجعله موجوداً بالضرورة ، فان توسط الجعل بين الشئ و نفسه ممتنع ، واماكونه شيئاً آخر وصيرورته امراً آخر بعدما يمكن فى نفسه وحدذاته ، فمحتاج الى جاعل و فاعل ايضاً .

الثانية ـ انمناط الوجوب الذاتي ليس الاكون نفس الواجب من حيث هي مبدأ لا تتزاع الوجود والموجودية ، فانا اذا فتشنا و تفحصناعن امر بكون منشأ لعدم احتياج الواجب في الموجودية الى العلة والحاعل و استنعنائه عنهم ا، لا نجدالاكون الواجب في حدذاته و في نفسه من حيث هو منشأ و مبدألا تتزاع الوجود ومصداقا للهدق الموجود ، فانا نعلم بالضرورة ، ان الشئ اذاكان منحيث ذات بحيث يصح اتتزاع الموجودية عنه ، لأستغنى عن فاعل و جاعل يجعله موجوداً ، ولا يحتاج اليه أنه احالاً ، ثم انه اذاكان كون الشئ في حدذاته بحيث يصبح اتزاع الوجود عنه مناطأ لوجوبه و مستازماً لكونه واجباً بالذات ، لا يكون الممكن من حيث ذاته و في حد نفسه و من حيث هو مبداء لا تتزاع الوجود و مصداقاً لصدق الموجود بالضرورة و الالكان واجباً بالذات ، فكل ممكن ليس من حيث ذاته وفي حدنفسه مبداء لا تتزاع الوجود اصلاً بالذات ، فكل ممكن ليس من حيث ذاته وفي حدنفسه مبداء لا تتزاع الوجود و مصداقاً لصدق الموجود ، و مناط الامكان الذاتي هي هي منشأ لا تتزاع الوجود و مصداقاً لصدق الموجود ، و مناط الامكان الذاتي هي هي منشأ لا تتزاع الوجود و مصداقاً لصدق الموجود ، و مناط الامكان الذاتي انلايكون نفس ذات الممكن من حيث هي منشأ لا تتزاع الوجود و مصداقاً لصدق الموجود ، و مناط الامكان الذاتي الذاتي المقدمتين ، اقول:

كل ممكن سواء سمتى بالوجود او الماهيئة ، لايكون نفس ذاته من حيث هى بحيث يصفح اتنزاع الوجود والموجود عنه ا، والالكان واجباً لما مرآنفاً ، فهو حين الوجود ، اما انلايكتسب من الفاعل الموجد حيثيئة مصححة لانتزاع الوجود عنه ، او يكتسب تلك الحيثينة عنه ، فانلم يكتسب فقد بقى على ماكان عليه فى نفسه من عدم صلاحيته لانتزاع الوجود عنه ، فلم يصر موجوداً بعد بالضرورة ، هذا خلف ،

وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثية ، فنقول : هذه الحيثيَّة ليست من نفس ذاته

الماهية امر اعتبارى ، و ظهورها ايضا اذاكان اعتباريا ، فلايكون شئ [\_شيئا\_ظ] محققا فى الخارج ، و هذا يرجع الى مذهب السوفطائية . و اما امر اعتبارى ، بمعنى انوجودات الممكنات امور اعتبارية ، فانكان مع ذلك الماهيات ايضا اعتبارية ، فيلزم ماذكرنا ايضا بعينه ، و ان كانت الماهيات اموراً محققة بعد انضمامها الى الوجود ، فهذا يرجع الى مذهب المتكلميين في وجودات الممكنات ، وانكان بين المذهبين فرق في وجود الواجب ، فعلى مذهب المتكلمين حقيقة الواجب ايضا ماهيات ، والوجود الذي هو امر اعتبارى عينه ، و على ذوق المتألمين حقيقة الواجب صرف الوجود ، فيرجع حينئذ مذهبهم الى أن حقيقة الواجب صرف الوجود ، فيرجع حينئذ مذهبهم الى أن وجوداتها امور اعتبارية و هي منتزعة من النسبة الخاصة المذكورة ، وحينئذ يرد عليه مايرد على مذهب المتكلمين كما عرفت .

و يرد عليه ايضاً مامر من ان له لامعنى لتحقق النسبة هيهنا ، لأنه فسرع ثبوت المنتسبين ، و اذا بطل الشقوق المذكورة، يبطل المذهب المسمئى بذوق المتألهين، لانه لاسقى شق آخر .

ثم ان بعضاً منالأفاضل المتأخرين ، استدل على اثبات ذوق المتألهين بدليل برهاني عنده ، فلابدلنا منايرادها والاشارة الى مايرد عليه . قال ، طاب ثراه :

« اعلم ان الواجب الحق هو المتفرد بالوجود الحقيقى و هوعينه ، و غيره من الممكنات موجودة بالانتساب اليه والارتباط به ارتباطاً خاصاً و انتساباً مخصوصاً ، لابعروض الوجود، كما هو المشهور . و تحقيق ذلك يستدعى تمهيد مقدمتين :

الاولى - انالوجود قديطلق ويراد به الكون فى الاعيان ، ولاشك فى كونه اعتبارياً انتزاعياً ، و قد يطلق ويراد به ماهو منشأ لانتزاع الكون فى الاعيان و مصحح صدقه و حمله ، و هو بهذالمعنى عين الواجب ، فانه لولم يكن فى نفسه و بذاته مبداء لانتزاع الوجود و مصداق صدقه ، لم يكن فى حدداته من حيث هـى

من حيث هي، والالكان واجبًا لمامّرفي المقدمة، ولهذا صرح العلامة الدواني في حواشيه على التجريد:

«بان مبدء اتنزاع الوجود في الممكن ذاته من حيث تكسُّبه من الفاعل ، و في الواجب ذاته بذاته ، فلابُّد ازيكون غير نفس ذاته ، ولايمكن ازيكون ذلك الغير امرا اتنزاعياً ، والااحتاج الى مبداء موجود مصحيح لانتزاعه ، فان الامر الاعتباري لايكون نفس امرى الا اذاكان له مبداء موجود فيالخارج بللامعنى لنفس امريته الاكون ذامبدا، موجود على ماصرحوابه ، وذلك السبداء لايكون نفس ذاته منحيث هي : والالكان السكن بنفس ذاته مبداء الانتزاع امر هـ و مصحُّح لاتنزاع الموجودية ، و ذلك مستلزم لكونه مبدأ اتنزاع الوجود والموجودية بنفس ذاته ، فانها بنفسها مبدأ اتنزاع لماهو مبداء انتزاع الموجودية ، فيكون واجباً بالذات، و ايضاً هو خلاف الفرض ، فيكون ذاته باعتبار آخر و حيثيَّة اخرى و ننقل الكلام اليها حتى يتسلسل ، و هو مستلزم لان لايكون الحيثية المكتسبة المفروضة ، نفس امرى ، لعدم انتهائها الى مبدأ موجو دمصحح لانتزاعها ، ولابتد في كل اعتساري نفس امرى من مبدأكذلك بالضرورة ، وانكان ذلك الغير اعنى : الحيثيَّة المكتسبة من الفاعل امرأموجودًا ممكناً، لايكون نفس ذاته منحيث هيمبدألا تنزاع الوجود ، والالكان واجباً لمامر ، فننقل الكلام اليه ، حتى يتسلسل ثمَّم انا ننقل الكلام السي مجموع تلك الامور الغير المتناهية ، فنقول : ليس ذلك المجموع لأمكانه مبدأ لاتتزاع الموجودية بنفس ذاته من حيث هيهي ، فيحتاج ألى امر آخر ، هذا خلف.

ولايمكن اذيكون الحيثية المكتسبة نفس ذات الواجب بالذات بانضمامه الى الممكن ، والالكانت حالة في الممكن اومحلاله ، وكلاهما محال ممتنع على مابين في موضعه ، فبقى اذيكون الحيثية المكتسبة المصححة لاتنزاع الوجود ، ارتباط الواجب به ارتباط خاصاً غير الحالية والمحلية بحيث يصح اتنزاع الوجود عنه بذلك الارتباط الخاص ، اذلامجال لاحتمال آخر ، فيكون الممكنات موجودة بذلك الارتباط بعروض الوجود ، و هو مااردناه .

ثم اعلم: ان تلك الارتباطكما مرليس بالحالية ولابالمحلية ، بلهى نسبة خاصة و تعلق مخصوص ، يشبه نسبة المعروض الى العارض بوجه من الوجوه ، وليس هى بعينه كما توهم . و الحق انحقيقة تلك النسبة و الارتباط وكيفيتها مجهولة لايعرف، و نعيماقال بعض المحققين : «كلما قيل اويقال في تقريب تلك النسبة فهومبعد بوجه» و تلك النسبة المخصوصة هى بعينها معينته سبحانه و تعالى بالممكنات على مايدل عنيه قوله ، تعالى « وهو امعكم اينماكنتم » ، بلهى بعينها نسبة العلية والايجاد ، و لهذا قيل : ان معية ذات الحق للممكنات ، ليس الاقينومينتها للماهيات ، ولاشك ان تلك المعينة ليست من قبيل معينة موجود بموجود ، بل انماهي من قبيل معينة الوجود بالعرض ، بل انماهي من قبيل معينة الوجود (بل ماهيئة من حيث هي كذا ).

و مماذكرناه ظهر الالواجب نسبة خاصة وارتباط مخصوصة بماسواه من معلولاته، و تلك النسبة باعتبار نسبة الانيئة والوجود، وباعتبار نسبة العليئة والايجاد وباعتبار نسبة المعيئة والقرب، و ليس بين تلك النسب الثلاث تغاير بالذات بل بالاعتبار.

قما ذكر العلامة النيسابوري في تفسيره من انه: «لاذر"ة من ذرات العالم الأونور الأنوار محيط بهاقاهر عليها اقرب من وجودها اليها لابمجرد العام فقط، ولابمعني

<sup>1</sup> \_ س ٧٥ ، ي ٤ .

۲ -چون برخی از متکلّمین متکلّفین در تفسیر کریمهٔ « وهومعکم اینماکنتم » بواسطهٔ غفلت از سرّ حقیقت احاطهٔ قیومی حق گفتهاند: مراد از معیّت واجب بسا ممکنات ، معیّت علمی است نه معیّت عینی و خارجی ، خیال کردهاند، احاطهٔ حق و معیت وجود مطلق با ممکنات و نفهمیدهاند که حق اول بحسب وجود مقوم اشیاست و تقوم وجودی ملازمست با اتم انحای که حق اول بحسب به متقوم ، تقومی اتم از تقوم ماهیّت مثل انسان ، نسبت باجزاء قرب مقوم نسبت به متقوم ، تقومی اتم از تقوم ماهیّت مثل انسان ، نسبت باجزاء خود ، مثل حیوان و ناطق و مقوم وجودی باید در ذات متقوم متحقق باشد نه بتمام جلوه هویّت چون وجود و مظهر محدود حکایت از نامحدود ننماید و غیر متناهی بتمام جلوه متجلی در محدود نگردد و لازم ایجاد تنشول علت است در صورت معاول بدون تجافی

الصنع والايجاد ، بل بضرب لايكشف عنه المقال غير الخيال » محل تأمثل بالتلك

 $\rightarrow$ 

علت از مقام كبريالي خود .

نسبت مطلق بمقید ؛ نسبت حال و محل و ظرف و مظروف نمی باشد ، کما این که انطوای کثرات در وحدت مطلقه بنحو ظرف و مظروف و حاول و یا اتحاد نمی باشد . بواسطه غفلت از ستر این امر و عدم تعقیل توحید وجودی و عدم درك آن از راه ذوق سلیم و نرسیدن بحقیقت آن از طریق کشف تام و صحیح بارشاد مرشد معصوم منصوص از ولی کامل و یا نبی خاتم ، جمع کثیری از اهل نظر و بهری از مدعیان کشف بهلاك ابدی و شقاء دائمی گرفتار شده اند .

بعضى در ورطهٔ اباحه افتادهاند و چون بزعم خود وجود را واحد دیده و از سر وحدت اطلاقى جامع ظاهر و مظهر غافل مانده و از ناحیهٔ عدم فرق بین حق مطلق و مقید و قعوافی الاباحة و صاروا منالکهارالملحدین و قائل به اباحت به حلال و حرام و پاك و نجس معتقد نمیباشد و از فسق و فجور و ترك واجبات و شرب خمر وزنا و غیر اینها از معاصی کبیره روگردان نیست،

برخى بالحادگر اليدهاند چون بين جهت ظهور و بطون وجود فرق قائل نكشتهاند و از ظاهر مقيد به باطن مطلق عدول نموده و حكموا بحقيثة الباطن و بطلان الظاهر ، و ندانستهاند كه پرتو نور حق بهرچه تابيده است واراده و مشيت او درهرچهسريان نموده حق است و تام و تمام وانه تعالى ما خاق امرا باطلا وانلاباطل فى الوجود ولا مجاز و نعوذبالله من التفوه بالالحاد ،

کسانی که از ظاهر شریعت محمدی بباطن آن عدول نمودهاند مانند اسماعیلیگه و در احکام شرع نبوی و فروع از احکام نه عقاید و اصول ، بتاویل قائل شدهاند از ملحدان بشمار می روند ولذا جمعی از محققان ما از اسماعیلیه به باطنیه و ملاحده تعیم نمودهاند.

بواسطهٔ غفلت از سرِّر وحدت مطاقه و عدم نیل به مقام جمع بین ظهور و بطون ، جمعی باتحاد قائل شدهاند و لذا برخی از قلندران صاحب سبیل ، حکم باتحاد خود باحق مطلق نموده بدون ارتفاع غیریت و نیل بمقام فناء حقیقی ، نصاری نیز از قائلان باتحادند به و ندانستهاند که در وحدت دوئی عین ضلال است ،

قائلان بحاول از قلندران عامی و نصاری نیز از سر وحدت غفلت نعوده و در مقام فرق بین ظاهر و مظاهر در ورطهٔ حلول حق در مظاهر خلقی پرتاب شدهاند . نصاری حق را حال دربدن عیسی و صوقیه ملاحده حق راحال درقلوب عباددانسته

الاحاطة و القربوالمعيّة بعينها نسبة العليّة والايجاد . فان الحق الحقيق بالتصديق، انه لايعيّن نسبة الواجب الحق الى معلولاته اصلاً، كما قال العلامة الشيرازى فى شرح الاشراق ناقلاً عن المصنف ، من انه «لايجوز انبلحق الواجب اضافات مختلفة مرح الاشراق ناقلاً عن المصنف ، بلله اضافة واحدة هي المبدئية تصحيح جميع الدخافات ا «فافهم .

والأقرب في تقريب تلك النسبة اعنى لحاطته و معينته بالموجودات، ماقال بعضهم من ، انمن عرف معينة الروح واحاطته بالبدن مع تحبُّرده و تنتزهه عن الدخول فيه

و در بیان مرام خوداراجیف بیشماری ذکر کردهاند .

و در بیان طرام طوه البیان بواسطهٔ غفلت در سلوك و عدم تبعیت از صاحب مقام برخی از ارباب عرفان بواسطهٔ غفلت در سلوك و عدم تبعیت از صاحب مقام عصمت در رسوم خلقی متوقف و در حال احتجاب از حق متصف بظهور و بطونباقی مانده اند . بعضی بعکس قدرت شهود ظاهر و باطن وجود را نداشته و در مشاهده حق از خلق غافل ماندند و بحجاب وحدت گرفتار آمدند و قهرا حق راکماحقهٔ نشناختند . الجمع شهود الحق بلاخلق والفرق الاحتجاب بالخلق عن الحق ، کل مسن شاهد الخلق وکثرته واحتجب به عن الحق فهو محجوب عن الحق بالخلق ، و من شاهد الحق واحتجب به عن الخلق فهو محجوب بالحق عن الخلق .

موحد حقيقى بايد جامع بين جمع و فرق باشد ، احتجاب از هريك از اين دو نقص است ، چون احتجاب اول سبب زندقه والحاد ، و دوم علت اعتقاد به تعطيل فياض على الاطلاقست لذا مرشدكل امام جعفر صادق فرمود: «الجمع بلاتفر قةزندقة والتفرقة بلاجمع تعطيل والجمع بينهما توحيد » و نير فرمودند: «اياكم والجمع و التفرقة » باين دو دسته ازناس ملحقند قائلان باجمال صرف و تفصيل صرف وقائلان به تمثيل و تشبيه و قائلان به تنزيه و تعطيل ولذا قال علبهالسلام: « لاجبر ولاتفويض بل امريين الامرين » لمحرره جلال الآشتياني .

ا \_ كالرازقية والمصورية و نحوهما ، ولاسلوب كذلك ، بل له سلب واحديتبعه حميعها ، وهو سلب الامكان ، فانه لايدخل تحت سلب الجسمية والعرضية و غير هما كمايدخل سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية و المدرية عنه، وانكانت السلوب لاتكثر على كل حال ، وهذا مما استغدته من المصنف في غير هذا الكتاب ، ولم اجدفى كلام غيره ، انتهى ماقاله العلامة الشيرازى في شرحه على كتاب الحكمة الاشراق ط ك ١٣١٣ ه.ق . ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

و الخروج عنه ، و اتصاله به وانفصاله منه ، عرف بوجه ماكيفيّة احاطته تعالى و معيّته بالموجودات من غير حلول واتحاد ولادخول واتصال ولاخروج وانفصال ، و انكان التفاوت في ذلك كثيراً بللايتناهى ، و لهذا قال : من عرف نفسه ، فقد عرف مد الته

و يرد عليه: انه لم لا يجوز ان يكون مبدء انتزاع الوجود العام البديهى ، هو الوجود الخاص الذى للممكن و هو امر متحقق فى الخارج كما عرفت ، و هذا الوجود الخاص معلول للواجب و مع ذلك منشألا تنزاع الوجود العام ، و من اين نسلم ان منشأ الانتزاع يجب ان يكون واجباً لذاته ، بل الواجب ما هو منشأ للانتزاع بمحوضة ذاته و صرف حقيقته من غير احتياج الى علة ، واما الوجود الخاص، فهوفى منشأتيئة الانتزاع محتاج الى الغير بمعنى احتياجه اليه فى الصدور ، واذا صدرمنه فيصير منشأالانتزاع محتاج الى الغير بمعنى احتياجه اليه فى الصدور ، واذا صدرمنه فيصير منشأالانتزاع منائلاتزاع منائلاتزاع مع عدم افتقاره فى الصدور و التحقق محتاجاً الى الغير ، و معذلك كان امنشأالانتزاع ، فلايلزم ذلك ، و هذا امر فرغاية الظهور .

وماذكره من حديث المعيَّة وانها نسبة الصنع والايجاد، فمسلم، و لكن لايلزم

ا بعنى مطلق وجوب، اعم است از واجب بالذات و واجب بالفير، چون وجود دمسا و قست با وجوب، و واجب الوجود منشا انتزاع وجودست بضرورت ازليه و وجود امكانى منشا انتزاع وجودست بضرورت و وجوب مستند بسه حيثيت تعليليه است، لذاته على الإطلاق موجودست و نه بطور مطاق واجب، و ماهيت امكانيه منشأ انتزاع وجودست مستنداً به حيثيت تقييديه.

ماهیت امالیه مسا النواع و بودست النواع وجوب عرف النیاع وجوب عرفا وجود را واحد شخصی دانستهاند ؛ اصل حقیقت را منشا انتزاع وجوب میدانند بضرورت مطلقه ؛ و ممکنات را نسب واضافات وجود حق و ثانیهٔ مایراه الاحولدانسته و گفتهاند،نسبواضافات وظهورات می همان شی است درمقام طهوروغیر اوست در مقام بطون ؛ لانه احتجب بغیر حجاب محجوب واستتر بغیر مستر مستورهٔ از فریب نقش نتوان خامهٔ نقاش دید ».

منه اثبات هذا المذهب ؛ لأن بناءه على عدم تحقُّق الوجودات حقيقة للممكنات و تحقُّق معيشه تعالى بالمعنى المذكور مع الأشياء غير مناف لتحقق الوجودات للممكنات. هذا ، و قدعوفت المفاسد التي يرد على هذا المذهب .

و اورد عليه العارف المتأله الشيرازي ايضًا به: أنْفيه النظر منوجوه:

الاول ــ الأكون ذات الواجب بذاته وجود الجميع الماهيات من الجواهر و الاعراض ، غير صحيح كما لايخفى عندالتأميل ، فان بعض افراد الموجودات مميا لاتفاوت فيها بحسب الماهيئة ، مع ان بعضها متقدم على بعض بالوجود ، ولا يعقل تقيدم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود فى الجميع واحدا وحدة حقيقية متساوياً الى الكل . فان اعتذر بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس فى الوجود الحقيقى ، بل فى نسبتها وارتباطها اليه ، بان يكون نسبة بعضها الى الوجود الحقيقى اقدم من بعض آخر .

نقول: النسبة من من انها نسبة امر عقلى لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شي من المنتسبين فاذاكان المنسوب اليه ذاتا الحديثة والمنسوب ماهيتة و الماهية بحسب ذاتها لا تقتضى نسبة من التقدم و التأخر والعليثة والمعلولية ، ولا

ا - تفاوت و شدت وضعف و تقشّم وتأخر بنابرمبنای عرفا باصل وجود برنمی گردد و ناچار تفاوت واشتداد در ظهورات و مظاهر اصل واحدست واصلواحد، جودهای مختلف دارد، چون عرفا ادلهٔ نغی تشکیك را تمام دانسته و تشکیك خاصی را تپذیر فته الله و تفاوت را بانحاء ظهورات ارجاع داده اند، برای بحث تحقیقی رجوع شود بعقدمه و حواشی نگارنده برتمهید القواعد و حواشی آقامحمدرضا برمقدمه شرف الدین قیصری (جلال آشتیانی) .

۲ ـ مکرر عرض شدکه مراد عرفا از نسب واضافات ، ربط و نسبت اشراقی ۲ ـ مکرر عرض شدکه مراد عرفا از نسب واضافات ، ربط و نسبت اشراقی ، است نه نسب مقولی و مراد از جوهریت اصل وجود و عرضیت وجودات امکانی ، جوهر و عرض مصطلح حکما نمیباشد ، رجوع شود به تحقیق رشیق آقامحمدرضا دراصطلاح جواهر و عرض بمعشای عرفا ، حقیر نگارنده ، این حاشیه راکه رسالهای مستقل است در مقدمه قیصری نقل نموده است .

اولوية ايضاً لبعض افرادها بالقياس الى بعض ، لعدم حصولها و فعليتها فىأنفسها و بحسب ماهيتها ، فمن اين يحصل امتياز بعض افراد ماهيئة واحدة بالتقدم فىالنسبة الى الواجب والتأخر فيها ؟ .

الثانى – اننسبها الى البارى انكانت اتحادية ، يلزمكون الواجب ، تعالى ، ذاماهية غير الوجود ، بلذاماهيات متعددة متخالفة و سيجيئ انلاماهية له تعالى، سوى الانية ، وانكانت النسبة بينها و بين الواجب ، تعالى ، تعلقية ، و تعلق الشئ بالشئ فرع وجودهما و تحققهما ، فيلزم ان يكون لكل من الماهيات وجود خاص متقدم على اتسابها وتعلقها، اذلا شبهة في ان حقايقها ليست عبارة عن التعلق بغيرها، فاناكثيراً ما تتصور الماهيات و نشك في ارتباطها الى الحق و تعلقها به ، تعالى، بخلاف الوجودات ، اذيمكن ان يقال انهو ياتها لا يغاير تعلقها وارتباطها ، اذلا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة العلم بحقيقة سببه و جاعله ، كما بين في علم انبرهان و سنبين في هذا الكتاب ، انشاءالله.

الثالث ــ ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضاً متكثرة كالموجودات الا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقى كوجودالواجب، و بعضها اتزاعى كوجودات الممكنات، فلافرق بين هذا المذهب والمذهب المشهورالذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات اتزاعى و وجود الواجب عينى لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود، بخلاف الممكنات، الا ان الأمر الأنتزاعى

المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب او التعلق او الربط او غير ذلك: فالقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصى، والموجود كلى متعدد دون الطريقة الاخرى لاوجه له ظاهراً ، بل نقول لأفرق بين هذا المذهبين في انموجودية الاشياء ووجودها معنى عقلى ومفهومه كلى شامل لجميع الموجودات، سواء كان ما به الوجود نفس الذات اوشيئاً آخر ارتباطياكان اولا ، فان اطلق الوجود على معنى آخر و هو الحق القائم بذاته ، لكان ذلك بالاشتراك » اتهى .

اقول : ماذكره جيدالا انقوله : بخلاف الوجودات، اذيمكن انيقال انهوياتها لايغاير تعلقها (الىقوله) كمابيتن في علم البرهان ، ستعلم انشاءالله تعالى ، مافيه.

فان قلت: هل بليرد . . . فل يرد على هذا المذهب ايضا انه لاشك ان الوجود العام البديهي منتزع من الممكنات الموجودة فمنشأ الانتزاع ان كان الوجود العام الإزما مساوياً للوجود العقيقي ، ولم يكن له منشأ انتزاع سواه فيكون الوجود العام في الخارج ، وانسالحقيقي ، والهويات الممكنة جميعاً متحدة مع الوجود العام في الخارج ، وانساتغايرها له في لحاظ العقل فقط ، و هذا امر لايشك فيه احد من ارباب العقل ، واذا كانت الهويات الممكنة متحدة في الخارج بالوجود العام ، يجب ان يكون متحدة بالوجود العويات الممكنة متحدة في الخارج بالوجود العام ، يجب ان يكون متحداً مع ملزومه ايضاً ، فالهويات الممكنة لماكانت متحدة مع الوجود المطلق الذي هو لازم مساو للوجود الحقيقي ، يجب ان تكون متحدة مع الوجود الحقيقي ايضاً ، وانالوجود والحود والموجود كليهما واحداً ، مع ان بناء هذا المذهب على ان الوجود والحود والموجود كليهما واحداً ، مع ان بناء هذا المذهب على الهويات الممكنة ، ولاشك انها مختلفة متغايرة بانفسها، فيلزم ان ينتزع مفهوم واحد من امور مختلفة بذواتها و حقائقها ، و هذا غير جائز ، لماحقق من ان ما به الاشتراك العرضي تابع لما به الاشتراك الذاتي ، مع انه لامعني لأنتزاع الوجود من الماهيات الممكنات من حيث انها ماهيات .

<sup>1 -</sup> واعلم أن جميع الممكنات بالنسبة إلى وجوده المفيض للأشباء روابط ونسب واضافات محضة ، لااشياء لها الربط والاضافة و لذا لايكون للوجود الامكانى استقلال و تمامية بلكه به نفس ارتباط بحق متحفقند ، بنابر اين كلية مناقشات مذكور در متن اصلابه مسلك عرفا وارد نمي باشد . ظواهر قول آنان اگرچه متحمل اشكالات و مناقشات است ولى بعد از نامش و دقت و مراجعه بافكار آنان عدم ورود ايس مناقشات و نظاير آنها اظهر من الشمس مى باشد ، و يجب علينا ان لانبادر بالاشكال و الايراد قبل التعمق والدبر - والله يقول الحق و يهدى السبيل -

## المبحث الثالثعشر

فى تفصيل القول فى وحدة الوجود وذكر ماقيل فيها واحقاق ما هو الحق و أبطال ما هو الباطل .

اعلم: انما وصل الينا من قدماء الصوفية في بيان وحدة الوجود ، هو ان الوجود واحداهو الواجب ، تعالى شأنه ، و هو سار من في هياكل الممكنات ، لكن الابطريق الحلول والعروض ، بل سريانا مجهول الكنه، و يقولون ادراكه موقوف على المكاشفة والمشاهدة ولايمكن فهمه بطريق الاستدلال و النظر . شم جمع مسن المكاشفة والمشاهدة ولايمكن فهمه بطريق الاستدلال و النظر . شم جمع مسن المتأخرين الذين جمعوا بين الذوق و النظر تشمروا لتصحيح وحدة الوجود على مذاق العقل ، فذهب كل واحد منهم الى طريق ، فلابدلنا منذكر هذه الطرق وتحقيق القول فيها ، حتى يظهر جلية الحال .

۱ - باید باین نکته نیز واقف بودکه مقام ذات و مرتبهٔ بطون و خفاء و حقیقت صرفهٔ وجود مبشرا از جمیع تعیشنات است از جمله تعیشن وجوبی ، لذا بمقام ذات اطلاق وجوب وجود یا موجود نیز ازباب ضیق خناق است و مقام وجوب وجود همان مرتبهٔ احدیث است که اول تعیش عارض برذاتست .

« بهبین تفاوت ره از کجاست تا بکجا »

۲ واعلم ان مرادهم من السريان ، هوالسريان الفعلى لان سريانه في الممكنات و تجليه في المظاهر ، انمايكون بسريان نوره و ظهوره بحسب فيضه المقدس في المجالى و الملابس واحاطه ذات او نسبت بخلابق ، احاطة قبوميه است كه هرموجود صادر از حق بائدازه وجود خود متقوم بحق است نه آن كه تمام هو بت حق مقوم ذات او باشد، چون مقيد بماهو مقيد ، تاب تحمل جاوه مطلق را بوصف اطلاق ندارد وان الافاضة بقدر المستفيض لذا معيت مطلق با مقيد از طرف مطلق است و از جانب مقيد سهم قرب و تقوم بحق بقدر وجود مقيدست نه بحد وجود مطلق. لذا نسبت او بكليه مظاهر مساوى و مظاهر از جهت قرب و بعد متفاوتند .

آنه رولیست که من وصف جمالش دانم این حدیث از دگری پرس که من حیرانم آگر درکلمات اهل عرفان می بینی که حق مطلق عین خلق مقید است بدان که مراد عبنیت به حسب ظهور و سریان فعلی در اشیاست و مطلق ساری در اشیاء وجود

قلت : الحق ان هذا الايراد غير وارد على هذا المذهب ، لان للقائلين بــــه ان يقولوا: اذالوجود المظلقكما ينتزع منالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات ينتزع من الهويات الممكنة ايضاً ، باعتبار ارتباطها بالوجود الحقيقي و هــو اعنى الوجود المطلق مقول بالتشكيك وله حصص مختلفة بالكمال و النقص و الشدة و الضعفكل حصّة منها ينتزع من موجود خاص، فاكمل الحصص مايكون مبدأانتزاعه الوجود الحقيقي ثمالحصة التي لها ارتباط بالوجود الحقيقي بلاواسطة موجود آخر، و هكذا والوجود المطلق الاثباتي ينتزع من تلك الحصص المختلفة بالكمال والنقص، و هذا ليس بمحال ، لانالمحال انينتزع مفهوم واحد من حقائق مختلفة بذواتهامن جميع الوجوه ولم يكن متفقة ولا مشتملة على الامور المتفقة اوالامر المتفق ، ولم يكن ايضاً منتسبة الى امرواحد ، ولم يكن اختلافها ايضاً في نحــو الحصول اعنى الكمال و النقص اما اذاكانت الامور المتباينة احدالاقسام المذكورة ، فلا مانع من ان ينتزع منها مفهوم واحد ، فالوجود المطلق لماكان له حصص مختلفة بالكمال و النقص فقط فيمكن أن ينتزع منها معكونه مفهوماً وأحداً ، كما أن مفهوم السواد ينتزع منالأفراد المختلفة بالشدة والضعف معكونه مفهوماً واحداً ، وكذا النور و غيرهما من الماهبات المقولة بالتشكيك ، بل يمكن ان يقال جميع الهويات لماكانت التي هي امر واحد ،مبادي لأتنزاع مفهوم واحد .

قان قلت : الوجود للممكنات على هذا المذهب مجردالاعتبار و ليس للممكنات وجود ، فكيف يكون له حصص ينتزع منه الوجود المطلق ؟ .

قلت: لهم ان يقولوا: انهذه الحصص ايضاً اعتبارية ، وهم يلتزمون ذلك بناء آ على مذهبهم ، الاان هذاليس حقاً في الواقع ، فبعدا بطالهذا المذهب على ماقررنا سابقاً يبطل هذا ايضاً .

الطريقة الأولى ــ ماذكره الآكثر و هو انهكما ان الطبيعة الكلية لها ثـلاث اعتبارات: احدها، بشرط اللاتعيّن، وبهذا الإعتبار يسمتّى مادة عقلية، وهي ليست موجودة في الخارج.

وثانيها بشرط التعين ، وهي بهذا الاعتبار عين الشخص الموجود في الخارج. و ثالثها لل البشرط التعين ولا بشرط عدمه ، بل اعتبارها مطلقه عنهما ، و بهذا الاعتبار يسمى كلياً طبيعياً. و قد وقع الخلاف في تحقيقه في الخارج كما هو مسطور في الكتب ، كذلك لحقيقة الوجود التي هي منشأ انتزاع مفهوم الوجود البديهي العام ثلاث اعتبارات نظراً الى تعينات الماهيات : احدها بشرط عدم الماهية و عدم التعيين مطلقا ، و هو بهذا الاعتبار حقيقة الواجب ، تعالى ، عندالحكماء .

و ثانيها \_ لابشرط تعين من التعينات الماهيات ولاعدمه ، و هو بهذا الاعتبار حقيقة الواجب ، تعالى ، عند الصوفية .

و ثالثها \_ بشرط تعين من تعينات الماهيات ، وهو بهذا الاعتبار عين الممكن، فحقيقةكل ممكن عبارة عن حقيقة الوجود المخلوطة مع تعين ماهية من الماهيات ، و

و است و این گفته همانست اهل حکمتاگریند: بسیط الحقیقة کل الاشیاء - آنچه که از سنج خودست و قیود وارد بروجود حاکی از تسرّل ذات درکسوت مظاهر از سنخ بسیط نمیباشد؛ لذا گفتهاند « لیس بشئ منها » منالاشیاء - این که گفتهاند مظاهر وجود متحدند باوجود مطلق ؛ اتحاد در مقام جمع راگویند ، که عین مقام حق است نه اتحاد در مقام تفصیل، و این که گویند ، سوی الله اضافات و نسب حقند ، نسب اشراقی را قصد کرده اند ، نه نسب مقولی ، چون نسبت فیاض مطلق باشیاء نسبت ماهوی نیست تا چهرسد با ضعف ماهیات که اضافه مقولی باشد ( جلال الدین آشتهانی)،

ا ـ ملاحظه می شود که با مختصر توضیح جمیع اشکالات وارده مرتفع می شود، و توضیح کلام آن که این اعاظم چون وجود را مطلق از جمیع قیود حتی اطلاق می دانند و مطلق حتی از قید اطلاق راکه از فرط تحصل و فعلیت و تمامیت در مقام خفاء و غیب و بطون صرف قراردارد و با هیچ موجودی از این جهت ارتباط ندارد و لذا در

هذه الحقيقة ان اخذت لا بشرط التعبين فهى حقيقة الواجب ، تعالى شأنه ، و ان اخذت بشرط تعبين الماهية ، فهى حقيقة الممكن ، فموجودية حقيقة الممكن بهذا الوجود و التعين الذى هو الماهية امر اعتبارى عارض لحقيقة الوجود و هذا محصل هذا النه حه .

ويرد عليه على ماذكره بعض المحققين ، ان الكلى الطبيعي امر مبهم الايتحقق

حمام تنزه صرف قراردارد و آیات و روایات داله برتنزیه صرف باین مقام ناظرند و مقام تنزه صرف قراردارد و آیات و روایات داله برتنزیه صرف باین مقام ناظرند و این حقیقت بالحاظ تنزل از مقام صرافت چون اعتبار هر قیدی با او ملازم است بسلی ای از تنزلات وجود تحمل از تجلیات و ملازمست با تنزل از مقام اطلاق حقیقی و یکی از تنزلات و مقام کهمر تبه سوم از تنزل و تجلی محسوب می شود مقام خلق و امکان است و مقام خلق مقام تعین وجودست بصورت خلق وچون وحدت اواطلاقی است نه عددی تنزل از مقام اطلاق و ظهور بکسوت خلق ملازم باتجافی وجود از مقام ذات نمی باشد وچون وحدت را عددی فرض کرده اند خیال کرده اند که یك حقیقت بدون قبول قبودهم حتی است هم خلق است ندانسته اند که : کل جوز مدور ، لاکل مدور جوز ،

این عروض غیر از عوارض مصطلح در فن حکمت و میزان است این عسروض عبارتست از قیود وارد برمقام صرافت وجود بلخاظ تنزل آن از مقام اطلاق حقیقی عبارتست از قیود وارد برمقام صرافت وجود بلخاظ تنزل آن از مقام اطلاق حقیقی و این منافات با هیچ اصلی ندارد و وحدت اطلاقی میشود باعتبارات تنزلات و قبول قیود مختلف در عین وحدت باحکام متضاده متصف باشد ، مثل این که حق اول باحفظ وحدت با جمیع متباینات در درجهٔ واحد معیت دارد درازمنهٔ وامکنهٔ مختلف معوجود است بدون آن که نقص برآن وارد شود و غفلت ازستر و حدت اطلاقی این همه اشکال بارآورده است و هرکس بقدر فهم خود ایرادی کرده است و بلخاظ همین اطلاق اشکال بارآورده است و هرکس بقدر فهم خود ایرادی کرده است و بلخاظ همین اطلاق اشکال و دودست که هوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن برآن صادق است .

دائی وجودست به هوالاول والحر والصور والمسود به با با با افراده الخارجية ،

۲ – و اعلم انه لايرد عليه ماحقق في امر الطبيعى و نسبته الى افراده الخارجة عنها واما لأن الماهيات من جهة ابهامهاالذائي تحتاج الى الامور الزائدة عليها الخارجة عنها واما طبيعى وجود كه همان نفس طبيعت باشدكه به حسب اصل ذات معرا ازجميع تعييناتي استكه از ناحية تنزل وجود عارض بروجود مى تردد ، در تحقق نه آن كه تنهامحتاج به منضمات نمى باشد بل كه جميع عوارض و لوازم زائد برآن منبعث ازحاق ذات طبيعى به منضمات نمى باشد بل كه جميع عوارض و لوازم زائد برآن منبعث ازحاق ذات طبيعى وجود مى شود ، و از جمله شؤون واحوال آن تجلّى علمى احدى است در احديث و وجود مى شود ، و از جمله شؤون واحوال آن تجلّى علمى احدى است در احديث و ننزل بصور خلقى ظهور بصوركثرات علمى ناشى از تجليات اسمائى در واحديث و تنزل بصور خلقى طهور بصوركثرات علمى ناشى از تجليات اسمائى در واحديث و تنزل بصور خلقى

فى الخارج الابضم تعين من التعينات ، بخلاف حقيقة الوجود ، فانها موجودة بذاتها من غير احتياج الى ضم تعين من التعينات ، فهو فى تحققه غنى عن عروض عوارض من تعينات الماهيات و غيرها ، فكيف يصير معروضاً لتعين الممكن ، و الفرض انحقيقة الوجود اذا اخذت لابشرط انضمامها الى تعين من تعينات الماهيات – فان كانت مبهمة غير متحققة فى الخارج ، فيلزم «عياداً بالله» اللايكون واجب الوجود موجوداً خارجاً عن الممكنات ، بليكون تحققه في ضمن الممكنات ، و انكانت

در مقام خلق و ابداع و تكوین ، سر كلام و لب الب مرام در اینجاست كه طبایع در مقام خلق و ابداع و تكوین ، سر كلام و لب الب مرام در اینجاست كه طبایع كایه از سنخ ماهیات باللات فاقد تشخص و تعین و ذاتا خالی از انحاء تحصلاتند و چون وجود و تشخص زائد بر آنهاست شاید كه مقوم و منشا تجوهر ذات آنها امرى و منشأ تحصل خارجی آنها ، اجزاء جنسی ولواحق فصلی است ولی سبب تشخص و تحصل اجزاء ماهوی آنها ، اجزاء جنسی ولواحق فصلی است ولی سبب تشخص و تحصل خارجی آنها چیز دیگر است، وماهیت بهمین جهتهرچه از وجود ولوازم آن دور ترباشد ابهام و عدم تحصل آن تام تر و از تحصل و تشخص عاری ترند ، ولی سنخ وجود هرچه هیود ماهوی نزدیکتر شود ، ضعف آن بیشتر و دائره کمال آن تنگ تر و هرچه از قیود و عوارض غیر سنخ خود دور شود تمامتر و فعلیت آن شدید تر شود تابرسد بمقامی از سعه و اطلاق که از نهایت کلیت و اطلاق قبول اسم و رسم نیز ننماید و در هیچ مظهری از مظاهر نگنجد و غیر را در مقام بی مقامی خود راه ندهد و اصلاً غیری باین اعتبار باقی نگذارد .

لذا عدم قید در وجود حاکی از نهایت صرافت است و لسان او در ایسن مقام « لمن الملك الیوم » است و عدم قید دركای طبیعی ماهوی حاكسی از نهایت ضعف و ابهام است ، ولسان آن در این مرتبه «از ضعف بهرجاكه نشستیم وطن شد» میباشد.

المحرره جلال الآشتیانی —

ا - گفتیم که تعینات لاحق بروجود بواسطهٔ کای طبیعی وجود متحققند ، چون منبعث از اصل وجودند وقائمند باصل طبیعت وجود نسبت اصل وجودباین تعینات، نسبت اشراقی وانبساطی است و تعینات لاحق برماهیت سبب تحقق کلی طبیعی از سنخ ماهیات میباشند ، چون این تعینات بحسب عقل عارض ولاحق برماهیتند و بحسب خارج ماهیت از ناحیهٔ عوارض فردی ولوازم وجود متحقق می شود .

متحقّقة في الخارج في غنية في تحققها عن العروض. ثم لا يخفى ان حقيقة الوجود مع قطع النظر عن انضمامها الى تعيينات الماهيات ، يكون متعينة لان لا يتصور ان يكون متعينة لان لا يتصور ان يكون شئ متحققاً في الخارج ولا يكون متعيناً ، و معذلك صرح الاكثر منهم بان حقيقة الوجود التي هي حقيقة الواجب ، تعالى شأنه ، مطلقة في حدداته عن التعيين والتقييد وانما يصير متعيناً بانضمامه الى تعينات الماهيئات .

قال بعض محققى العرفاء: الممكن هوالوجود المتعين ، فامكانه من حيث تعينه و وجوبه من حيث حقيقته ، و ذلك انالتعين نسبة عقلية ، فهى بالنسبة الى المعين و وجبه من حيث حدوث ظهور الوجود من وجه معين تعينه القابل المعين للوجود بحسب خصوصية الذاتى ، فيمكن بالنظر الى كل تعين حادث القابل المعين للوجود بحسب خصوصية الذاتى ، فيمكن بالنظر الى كل تعين حادث للوجود ان ينسلخ الوجود عنه و تعين تعينا آخر و ينعدم التعين الاول ، اذنفس التعين هو الواجب للوجود الحق السارى فى الحقائق ، بمعنى انه شرط لظهوره فى المراتب الاتحققة فى ذاته والا الانقلب الواجب، ممكناً ، وليس كل تعين معين واجباله المراتب الالموجباته والوجود المتعين الاينقلب عدماً بل ينقلب بتعينات بتعينات آخر غير تعينات قبلها ، فيحقق من هذا حقيقة الامكان للتعين المعين ، و هو نسبة عدمية فى الوجود ، فهو بين عدم و وجود فيهمارجع الحق الى نورالوجود على عدمية فى الوجود ، فهو بين عدم و وجود فيهمارجع الحق الى نورالوجود على ذلك الوجه المعين ، بقى موجوداً. والتحقيق انه الابيقى آنين ، بل يتبدل مع الآنات و ان اعرض عنه التجلى الوجودى ، انعدم و عادالى اصله . هذا اصل الامكان .

و اما اسم الغير والسوى للممكنات ، فذلك من حيث امتيازاتها النسبية والذاتية

ا ستعین و عدم تعین مستعمل دروجود ، غیر تعین مصطلح درماهیات است، وجود غیر متعین ، یعنی وجود غیر متعین ، یعنی وجود مبرا از حدود عدمی و ماهیات غیر متعین ، یعنی مفهوم مبهم که در تحقیق خارجی محتاج بوجود است لذا در حقیقت ماهیات ازعوارض وجود و ناشی از تجلیات وجود است ، با این توضیح اکثر این قبیل از اشکالات که در شرح مقاصد و مواقف و در برخی از کتب حکمیه موجود است مرتفع مسی شود ( جلال آشتیانی ) ،

بالخصوصيات الاصلية ، فهي من هذا الوجه اغيار بعضها مع بعض . واما غيريتها للوجود المطلق الحق ، فمن حيث انكلائمنها تعين مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاير الآخر بخصوصية ، والوجود الحق لايغاير الكل ولايغاير الكل البعض ، لكونكلية الكل وجزئية الجزء نسبا ذاتيةله ، فهو لاينحصر في الجزء ، ولا في الكل ، فهومع كونه فيهما عينهما لايغاير كلائمنهما في خصوصهما ، ولكن غيريته في احدية جمعه الاطلاقي ، مطلقة عن الكلية والجزئية والاطلاق ، فما في الحقيقة الاوجود مطلق و وجود مقيد، وحقيقة الوجود فيهماحقيقة واحدة، والاطلاق والتعيين والتقيدنسبذاتية له، وتلك المعاني والنسبليست زائدة عليها الافي التعقل دون الوجود، فلاتمايز ولاتغاير الافي التعقل ولكن العقول الضعيفة العلط» ، اتهى .

و قال ايضاً: « وجود الممكنات ، ليس يغاير الوجود الحق الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر الابنسب واعتبارات، كالظهور والتعين والتعدد الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر. في الموجود اعتباران: احدهما من حيث كونه وجوداً فحب ، و هو الحق ، وانه من هذا الوجه لاكثرة فيه ولاتركيب ولا صفة ولانعت ولااسم ولارسم ولانسة ولاحكم ، بل وجود بحت .

والاعتبار الآخر ـ من حيث اقترانه بالممكنات و شروق نوره على اعيان الموجودات، و هو سبحانه اذا اعتبر تعين وجوده يقيد بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة، فإن ذلك التعين والتشخص يسمى خلقا و سوى وينضاف اليه سبحانه، اذذال كل وصف و يسمى بكل اسم و يقبل كل حكم ويتقيد بكلرسم و يدرك بكل مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم، وذلك لسريانه في كل شئ بنوره الذاتي المقدس عن التجزى والانقسام والحلول في الأرواح و الأجسام، و لكن

كل ذلك متى احب و كيفشاء ، و هو فى كل وقت و حال قابل لهذين الحكمين المذكورين المتضادين بذاته لابامر زائد عليه ، اذاشاء ظهر بكل صورة ، و انام يشأ لا ينضاف اليه صورة ، لا يقدح تعينه و تشخصه و اتصافه بصفاتها فى كمال وجوده و عزته و قدسه ، ولا ينافى ظهوره بها و اظهار تقييده بها و باحكامها غناه بذاته عن جميع ماوصف بالوجود واطلاقه عن كل القيود ، بل هو الحامع بين متماثلاتها و متخالفاتها ، فتأتلف و تختلف » اتنهى .

ولا يخفى انه يظهر من العبارتين المنقولتين كليهما ، ان حقيقة الأشياء التي هي الوجود هي الواجب ، تعالى ، و تعيشناتها التي هي امور اعتبارية هي الممكن ، وان الواجب تعالى، ليس الا الوجود المطلق البحت البريء عن التعيين، واذا صارمتعينا، فهو الممكن ، ولا تفرقة بين المطلق و المتعين الا في التعقل دون الخارج .

وغير خفى انحقيقة الوجود منحيث هو وجود متحققة فىالخارج معقطعالنظر عن انضمامها الى تعيّنات الماهيات ، و اذاكانت متحققة يكون متعينةكما عرفت.

و ايضاً يجب ان يكون لحقيقة الوجود التي هي الواجب تحقق في الواقع والخارج مع قطع النظر عن جميع المجالي و المظاهر ، كما عرفت في المبحث العاشر ، فكيف مع قطع النظر عن جميع المحالي و هو الواجب و المقيئد الذي هو الممكن بمجرد يكون الفرق بين الوجود المطلق وهو الواجب و المقيئد الذي هو الممكن بمجرد

۱ \_ نصوص چاپ نگارنده ط مشهد با حواشی آقامبرزاهاشم رشتی ، با شرح قد \_آشتبانی-

عمر السيائي...

۲ ـ مراد شيخ تونوى بعد از تصوير و تعقل تام در نحوه وحدت وجود معلوم مى شود ، چون بنابرمسلك عرفاوجودوموجود واحدست نهبوحدت عددى لذا تصريح كردهاند بوحدت وجود و موجود درعين كثرتهما ، چون لازم وحدت اطلاقى كثرت است ونى كثرت واقع در سلك وحدت ، لذا ممكن داراى مقام و مرتبهاى جدا از اصل وجود نيست وگرنه وحدت اصل وجود اطلاقى نمى بود و قوله : هوالظاهر و الباطن ، درحق نيست وگرنه وحدت اصل وجود اطلاقى نمى بود و قوله : هوالظاهر و وجود حتى ملاك وى صدق نمى كرد و چون تعين امكانى و عين ثابت ظاه ربظهور وجود حتى ملاك تحقق ممكن است و ظهور آن از جانب حق است و اين ظهور بحق بالوجوب و بعين ذاتى امكانى مستند است بحق از اين باب كه نسبت آن ظهور بحق بالوجوب و بعين خاتى امكانى مستند است بحق از اين باب كه نسبت آن ظهور بحق بالوجوب و بعين

ا رجوع شود به اوائل نصوص صدرالملة والدين و قدوة ارباب الحق واليقين صدرالدين محمدبن اسحاق قونوى رضر و مقدمه جامى برنص النصوص نگارنده در مقدمه و حواشى خود برنصوص مفصل دراين باب بحث كرده ام

التعقل .

ثم انه استدل بعضهم على انحقيقة الوجود التي هي الواجب ، تعالى ، مطلقه ، بانه لاشك ان مبداء الموجودات موجود، فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود اوغيره، لاجايز ان يكون غيره ، ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير هو الوجود ، والاحتياج ينافي الوجوب ، فتعين ان يكون احقيقة الوجود ، فان كان مطلقاً ثبت المطلوب ، و ان كان متعيناً يمتنع ان يكون التعين داخلاً فيه ، والاتركب الواجب ، فتعين ان يكون خارجاً في الواجب محض ماهو الوجود ، والتعيين صفة عارضة .

ثم قال : فان قلت : لم لا يجوز ان يكون التعيين عينه ؟

قلت : ان كان التعيين بمعنى ما به التعين ، يجوز ان يكون عينه ، لكن لا يضرنا فان ما به تعيينه اذا كان ذاته ، ينبغى ان يكون هو فى نفسه غير متعين والاتسلسل ، وان كان بمعنى التشخص ، لا يجوز ان يكون عينه ، لانه من المعقولات الثانية التسى

خاست نسبت امکانی است گفته اند ممکن متعین همان حق متجلی و متنزل است که وجود آن از حق و امکان امری عقلی است و وجود مطلقا از صقع ربوبی است چون لامؤثر فی الوجود الاالله. لذا همین قونوی در مفتاح کراراً تصریح کرده است که ممکنات یعنی وجودات امکانی قطع نظر از تجلی و ظهور حق او هام و اباطیلند ، و با تجلی ناشی از مشیت و ارادهٔ حق ، حق و حقیقتند ولامجاز فی الوجود و گوید باین اعتبارست که اهلالله درمقامی گفته اند : لامجاز و لاباطل فی الکون و الوجود و در جائی گویند : ماسوی الله او هام و اباطیلند و قدجمعنا بین القولین ،

۱ - قونوی و اتباع واتراب او تصریح کردهاند که حقیقت وجود، یعنی اصل وجود صرف مطلق عاری از کلیه قیود از جمله اطلاق اختصاص دارد بحق و ممکن موجود، حقیقت وجود نمی باشد بل که ظهور حقیقت وجودست، پس قائم و متقوم است بسه حقیقت وجود که وجود مطلق باشد، چون وجود مطلق در مقام و مرتبه اطلاق قید نمی پذیرد، قید بفعل اطلاقی او عارض می شود و در مقام رجوع بحق باسم معید و مغنی و باطن و وارث جمیع تعیشات ملفی می شود ، نمی ماند مگر حق -

ديديم جهان وادى أيمن شده هرچيزنخلى زهر نخل انالله شنيديم كما قال ابن المصنف شعرا المولى احمد النراقى المتخلص بنصفائي (جلال).

اقول: مابه التعيين هو التشخص، و الحق ان التشخص هو نشأة الوجود، كيا تقدم في المبحث الثامن، وحينه ندفع جميع ماذكروه، ومدينة التامن،

وكذا يندفع ماقيل: «انا سلمنا انالتعين عينه ، لكن اعتبار ذاته من حيث هي مقدم على اعتباركونه تعينا ، والسابق في الأعتبار هو اللاحق بالوجود والمبدئية»

وذلك لان التشخص اذاكان ماذكر، يكون عين الذات لاينفك عنه ولايكون شيئاً عليحدة ، و المباينة بمحض الاعتبار لايقدح فيما نحن بصدده من ال تعيينه ليس بانضمامه الى تعيينات الماهيات . فظهر ان الحق الحقيق بالتصديق ، ان للوجود الواجبي تعييناً هو عين ذاته مع قطع النظر عن انضمامه الى نعينات الماهيات، وحينذ يبطل المذهب المبنى على ان حقيقة الواجب هي الواجود المطلق ،

قال العارف المحقق الشيرازى: «ثمان الدائر على السنة بعض المتصوفة انحقيقة الواجب هو الوجود المطلق، متمسكاً بانه لا يجوز ان يكون عدماً او معدوماً، وهو ظاهر، ولا ماهيئة موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلاً او تقييداً ، لما فى ذلك من الاحتياج والتركيب، فتعين ان يكون وجوداً ، وليس هو الوجود الخاص، لانه ان اخذ مع المطلق فمرًكب، او مجرد المعروض فمحتاج، ضرورة احتياج انمقيد الى المطلق، وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود » و هذا القول منهم، يؤدى فى الحقيقة الى ان الواجب غير موجود، وان كل موجود حتى القاذورات

ا ـ ولایخفی علیك و علی غیرك من الناظرین فی كلماتهم : تعیش در كلمات اربساب معرفت دواطلاق دارد ، یکی همان تعین مصطلح ارباب حکمت است که گفته می شود تعیش و اجبالوجود لازم یا عین ذات اوست و مراد از تعین در اینجا تعیز است و تعین وجبود تعین بمعنای دیگر همانست که مکرر تصریح می نمایند که حقیقت وجود ، یعنی وجبود معین بساطیلاق فعل و مطلق مبرا از کافه انجاء تعیش حقیقت حق است و وجبود متعین بساطیلاق فعل و مقیدات اثر او هستند .

واجب ، تعالى عمتا يقول الظالمون علواكبيرا ، لان الوجود المطلق مفهوم كلى من المعقولات الثانية التي لاتحقق لها في الخارج ، ولاشك في تكثر الموجودات التي المعقولات الثانية التي لاتحقق لها في الخاص الخاص المعام باطل ، بل الامر بالعكس اذ العام الاتحقق له الافي ضمن الخاص ، نعم اذاكان العام ذاتياً للخاص يفتقر هو اليه في تقومه في العقل دون العين ، و اما اذاكان عارضاً فلا .

ا - ملاحظه می شود که ملاصدرا با آن همه ممارستی که در کلمات عرف دارد ، بین اطلاق مفهومی و اطلاقی خارجی خلط کرده است و همین خلط سبب شده است که چند ایراد محکم بقائل وارد نماید ، ولی همین که اطلاق را باطلاق خارجی حمل کردیم تمام اشکالات مندفع می شود ، و این که کویند : خاص و مقید ، محتاج بعام و مطلق است ، در مطلق و عام وکلی خارجی تمام است نه در کلی و عام ومطلق مفهومی محون در کلی و عام و مطلق خارجی ، جزئی و خاص و مقید معلول و در مفهومی کلی در خون در کلی و عام و مطلق خارجی ، جزئی و خاص و مقید معول و در مفهومی کلی در ضمن جاض و معلق به تبع مقید موجود می شود و لذا هرچه وجود از مقام اطلاق حقیتی دور شود قیود آن زیاد تر می شود و امکانات و عدمیات وجود از مقام اطلاق حقیتی دور شود قیود آن زیاد تر می شود و امکانات و عدمیات در آن متضاعف کردد. و ظهر مماذکرنا ان ماذکره صدرالحکما لایتوجه علی مارامه القائل ،

المسلم ا

۳ مراد عرقااز وجود عام ومطلق عام ومطلق از سنخ طبايع و ماهيات نعي باشد، طلكه مراد از عام وجود سعى و اطلاقى لابشرط غير مقيد بقيود از جمله لابشرطيت

واما قولهم: يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود احتى الواجب فيمتنع عدمه وما يستنع عدمه فهو واجب مغالطة منشأها عدم الفرق مابالذات وما بالعرض الانه انسا يلزم الوجوب لوكان امتناع العدم لذاته ، وهو ممنوع ، بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هوالواجب اكساير لوازم الواجب، مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها.

فان قيل : يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشي بنقيضه .

قلنا: الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجودعدم لابالاشتقاق، مثل قولنا الوجود معدوم، كيف وقد اتفقت الحكماء على ان الوجود

است و قهرآ وجودات خاصهٔ محدوده از جمله وجود مقید بلابشرطیت متقومند باین وجود عام ، چه اطلاق و عموم وکلیت در اصل وجوددلیل برتمامیت ذات و تعری از جهات عدمیه است لذا مقوم وجود خاص وجزئی است ، آن خاص وجزئی که منشأ تشخص عام است وجود خاص است که مفهوم کلی وعام ماهیت بآن متشخصو متحقق میباشد . بناءا علی هذا اصل اطلاقی وجود با آنکه از نهایت تمامیت و قوت وسطوت در نهایت خفاء و غیبت الفیوب است معذلك منشأ تقوم همهٔ حقایق است و چون اصل حقیقت منحصوست در فرد واحد واجب بالذات و منشأانتزاع وجوب است بضرورت ازلیه ـ جلال آشتیانی -

۱ – این دلیل را دیگران نیز در اثبات وجود مطلق آوردهاند و قاضی عضد و ملاسعد و میرسید شریف بهمین نحو که دیده می شود بر آنها اشکال کردهاند ولی اشکالات شارح مقاصد و مواقف بر قائلان بوجود مطلق ناشی از عدم فهم آنهاست برموز و اصطلاحات آنها وجود مطلق خارجی شامل کلیه مراتب و درجات را واجب بالذات دانند ، چون وجوب از نفس حقیقت وجود منتزع می شو دو بر آن حمل می شود بضرورت ذائیه ازلیه ، ولانعنی بالواجب الاهذا .

باید ملتفت بود که حضرات عرفابوجود منبسط و واصل و حقیقت وجود که وجود منبسط فعل و ظهور آنست ، وجود مطلق اطلاق کرده اند بااین فرق که در وجود منبسط اطلاق قید و اصل وجود از همه قیدها از جمله قیداطلاق مبراست و بشرط لائیت و تنشّزه از تعیشنات امکانی لازمهٔ ایسن وجودست ، رجسوع شود برمساله وجسود آثامحمدرضا قمشه نی وحواشی و مقدمه حقیر برتمهید القواعد و مقدمه قیصری (جلال آشتیانی) .

العرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الامكان و بُعده عـن حضرة

الوجود ، واسره في ايدى الكثرة : وقد سمًّاه الشيخ العارف الصمداني الربانسي ،

به على بن ابيطالب عليه السلام » شيخ اكبر در همين كتاب فرموده است: « بدء الخلق الهباء و اول موجود فيه الحقيقة المحمدية » وقال فيها ايضا «لمااراد بدءالخل قالمالم خل - على حدما علمه ... انفعل عنها حقيقة تسمسي الهباء و هواول موجود في العالم ، و قددكره على بن ابيطالب -ع - ... فقبل منه كل شئ على حسب استعداده ، فلم يكن اقرب اليه قبولا الاحقيقة محمد حس وكان سيد العالم و اقرب الناس اليه حس و اول ظاهر في الوجود على بن ابيطالب وكان سسِّ الأنبياء والاولياء، ثم سائر الأنبياء ... ». بعضی از ناظران در کلمات شیخ اکبر تصریح کردهاند که شیخ از شیعه در این قبیل از كلمات متأثر است . و بعضي ديگر نيز بعد از نقل كلام شيخ اعظم ازكتاب فصوص العكم كه فرموده است خاتم الاولياء بحسب باطن مقا مولايت ماخذ معارف و علموم جميع انبياء است على الإطلاق ، گفتهاند مراد شيخ از خاتم اولياء ، مهدى عليه السلام است و شیخ در این مسأله از شیعه متأثر شده است ، باید باین قبیل از فضلاگفت: عاقلان دانند شیخ از اخبار و آثار وارد از حضرت ختمی مرتبت در این مباحث و مسائل عالیه متأثر شده است و اخذ معرفت نموده است ولی آن روایات در قــلوب منغمران در تعصب اثر ندارند ، عجب است از نحوهٔ فکر برخی از مدعیان عرفان از فضلاى معاصر أز قبيل دكتر مجمد مصطفى حلمى بقول خود، استاذالفلسفه والتصوف. ابشان در مقام معرفی افکار ابن فارض در مواردی که ابن فارض از علی علیه السلام به ارفعمارف تعبیر مینماید و نیز در آنجا که عترت را مقدم برصحابه میدارد و على را نيز بالوصاية مأخذ معارف اولياء مىداند و شارحان تائيه نيز او را تأبيدنموده و بهنقل آثار وارد از طرق عامه مقصود ناظم عارف را تقریر مینمایند ، آقای حلمی اصرار داردکه آن سه خلیفه حشرهالله معهم ، ذره نی در فضائل و مناقب و علم و معرفت از على عقب نماندهاند و علىعليهالسلام بوجه منالوجوه برآنان تقدم ندارد و

برشارح قصید عارف نحریر سعیدالدین فرغانی و دیگر شارحان ایراد نموده است که

چرا د رمقام شرح کلمات ناظم ابن فارض چنین سخنی گفتهاند . بگذریم از ابن که حلمی

المطلق العام من المعقولات الثانية والامور الأعتبارية التي لاتحقق لها في الاعيان»

اقول: الوجود المطلق الذي ذكره ، اعنى ، ماهو من المعقولات الثانية ، غير الوجود المطلق الذي ذكرنا ، ان بعضهم جعله حقيقة الواجب ، وقال هذا مذهب الصوفية ، فانه الوجود المنبسط الذي هو حقيقة لابشرط شع.

و بيان ذلك ، انه قد تقدم في المبحث العاشر ، انحقيقة الوجود ان اخذت بشرط اللايكون معها شئ ولايتقيد بقيد، بلكانت مطلقة عن كل شيء حتى عن الاطلاق و مستهلكاً فيها جميع الصفات والنعوت و الرسوم والاحكام ، فهي مرتبة الذات الاحديه التي لايتعلق بهاادراك، وإن اخذت لابشرط شيئ فهي الوجود المنبسط الذي يسمتي بالهوية السارية ، وأن اخذت بشرط شيئ أعنى التعينات الامكانية ، فهي وجود الممكن ، والوجود المطلق الاتنزاعي ينتزع منكل واحد منهذه المراتب الثلاث. فالوجود المطلق الانبساطي غير الوجود المطلق الانتزاعي، وقدصرح بذلك جمع من اكابر العرفاء.

قال العارف القونوي بعد تصوير الوجود الانساطي و تمثيله آياه بالمادة! و

١ - باين فعل اطلاقي بماده از آن جهت تعبير رفته است كهمايه واساس خلقت و منشأ قوام خلق است ، چه آن که هرمقیدی متقوم است بهمطلق و از ایس فیض ساری به ماعد ثیز تعبیر نمودهاند بنابر تفسیر یا تاویل آیهٔ شریفهٔ «و جعلنا من الماءكل شيخ حسى » و « كان عرشه على الماء ليبلوكم . . . » كما قال تعالى: « خلق الموت و الحيوة ليبلوكم . . . » و اما تعبير از وجود مطلق بـــه حصاعب بايد دانست كه هباء داراى اطلاقات مختلف است درآيه كريمة قرآنيه نازل است ـ فكانت هباءاً منبثاً.» في الفتوحات: « لما خلق الله القلم واللَّوح وسما همـــا العقل و الروح ، واعظى الروح صفتين عامية و عملية ، و جعل العقل لهامعلماً ، تسم خلق جوهرا ادون من النفس الذي هوالروح و سماه الهباء - فكانت هباءا منبثاً سماه

محيى الدين الاعرابي الحاتمي، في مواضع من كتبه، نفس الرحمان و الهباء والعنقاء. اذا عرعت هذا فاعلم ان بعضهم صرح: انحقيقة الواجب هو الوجود المطلق الاتزاعي، و هوزندقة صرفة ، كما تقدم في كلام العارف الشيرازي ، و هذا المذهب لظهور بطلانه فلايحتاج الى التعرض له . و صرح بعضهم بانحقيقة الواجب هو الوجود المطلق المنسط و غرض اكثر الصوفية من الوجود المطلق هوهذا المعنى اعنى الحقيقة لابشرط شئ .

قال بعض العرفاء: «كما يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبى و على الوجودات الخاصة الممكنة على تقديركونها حقائق متخالفة ، يجوز ان يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب، تعالى، كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود، و يكون هذا المفهوم الزائد امرا

در مواردی که (الف) درصدد بیان غوامض و مشکلات عرفانی برمی آید باندازهٔ نسی در مواردی که است که آدمی را گرفتار حیرت می نماید واگر امور مربوط به تتبع راجل و ضعیف است که آدمی را گرفتار و وامثال او جداکنیم چیزی برای آنان باقی نعی ماند و مباحث نقلی را از آثار او وامثال او جداکنیم چیزی برای آنان باقی نعی ماند و

عجب ترآن که مأخذ تحقیق و منشأفهم اکثر عربهائی که در عصرما در تصوف اثری دارند، نوشته و گفتهٔ مستشرقان است که خود آنها نیز در حد فهرست نویس و کتاب شناس حق سخن دارند نه اظهار عقاید و ابراز تحقیقات .

ولی سعی آنان در حد خود مشکورست چون تن بکار بز حمت می دهند و باشهریه و حقوق بسیار کم ، از کار خود غافل نعی مانند ، حقیر در مقدمه بر شرح تائیهٔ ابن فارض سعیدالدین فرغانی مفصل پیرامون آثاری که در عصر ما در عرفان بوجود آمده است با ذکر مأخذ و نقل کلمات اجله عصر بحث نموده است ،

(الف) در مصر تكایا و مراكز تصوف زیادست و در تصوف نیز مثل فلسفه حفظ مقردات جندان مشكل نبست ، صحبت از تحقیقات و مسائل عمیق است و فرق بین وارد و غیر وارد ، در مسائل مهم و عمیق ناهرم شود .

گویا مستد عرفان در آنجاهم بوجود اشخاص نظیر نهنگ علیشاه ، پلنگ علیشاه ، سیخ علی شاه و ببخ علیشاه مملکت ما مزین است - (جلال آششیانی).

اعتباريًا غير موجود الافي العقل و يكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هــو حقيقة الوجود » انتهى .

و صرح بعض العرفاء بان غرض الصوفية من الوجود المطلق اذا اطلق على الواجب هو الوجود بالمعنى الأول اعنى الحقيقة التى يؤخذ بشرط لا ، لا الوجب ود الانساطى . قال العارف المتأله الشيرازى : « اذا اطلق فى عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب ، يكون مرادهم الوجود بالمعنى الاول ، اى الحقيقة بشرط لاشئ الاالوجود المنسط ، والايلزم عليهم المفاسد الشنيعة واكثر المفاسد من الحلول و التشبيه و غير ذلك مترتب على هذا ، فالتنزيه باق على حاله » التهى كلامه بادنسي تفاوت .

اقول: هذه المراتب الثلاث من الوجود، اعنى الحقيقة بشرط لاشئ والحقيقة لا بشرط شئ، والحقيقة بشرط شئ، امايكون متخالفة متباينة في الواقع و نفس الأمر، اولا، بل يكون تخالفها و تباينها بمجرد العقل والاعتبار، فعلى الاول لا يتحقق وحدة وجود، لأنه يكون حينئذ الواجب وجود عليحدة، وللممكنات وجود عليحدة، ويكون هذا الوجود المنبسط ايضاً وجوداً عليحدة، ولا يكون وجود الواجب ولا وجود الممكن، ولا ادرى حينئذ اي شئ هو، ولم يقل بذلك احد من الصوفية، وهذا العارف ايضاً لم يقل بذلك كما يظهر من كلماته السابقة واللاحقة، وعلى الثاني كما هو المصرح به في كلام الصوفية و قد تقدم في العبارتين اللتين نقلناهما من بعض محققي العرفاء، فلا يكون بين هذه المراتب فرق في الواقع، بل الفرق بمجرد الاعتبار، والعرفاء، فلا يكون بين هذه المراتب فرق في الواقع، بل الفرق بمجرد الاعتبار، و

ا - ولم يقل احد باعتبارية الوجود في مقام الفعل و التأثير ، اى الوجود المقيد بالاطلاق بالنسبة الى الوجود البحت و الصرف ، اى الوجود اللابشرط الذى من تعامية ذاته غير مقيد بالاطلاق والسريان . لذا معيّ ذات معيّت قيومى است و اين فعل اطلاقى مقيد باطلاق داراى معيّت سريانى است ولى اين سريان نيز غير سريان معهودست، چون سريانى است منزه از حلول و چون مطاقى است منشاتحقّق مقيدات

IVV

حيننذكما يمكن اطلاق المرتبة الاولى على الوجود الحق، فكذلك يمكن اطلاق المرتبة الثانية بل الثالثة ايضاً عليه ، وكيف يخرج شئ واحد بمجرد تغيره تغيرا

مى باشد. و چون ذات وجود داراى وحدت غير عدديست ولا بشرطست نسبت بهر تعیننی و وحدت اطلاقی همان وحدت شخصی است غیر او از حقایق ، چه وجسود منبسط وچه وجودات مقيده از تجليات و تطورات آن بك اصل واحدمتحققند وجدا از او قابل تعقل نمی باشند چون وابستگی داتی کافهٔ مظاهر وجودی است و مراد از اعتباری بودن ماسوی الله ، اعتباری مصطلح منطق و فلسفه نمی باشد ، چون معتبر همان حق متجلی در مظاهر آفاق وانفس است و چون غیر حق ، ظهور حقند ظهور شی باشی بحسب متباین نغی باشند چون دو متباین در عرض یکدیگر قرار می گیرند نه آن که یکی ظاهر و دیگری نفس ظهور او باشد لذا اهل تحقیق تباین بین اصل وجود و مظاهر آن وجود را ، تباین وصفی میدانند نه تباین عزلی ، پس غیر حق یعنی غیر اصل وجود ظهور وجودست نه نفس وجود ، لذا حق باطن و خلق ظاهرست و چون ظهور خلق از ناجية تجلى حق ومستندست بحق گفته ميشود: هوالظاهر و الباطن. عمده و اساس کلام در این است که وجود واحد شخصی است چون وحد تاطلاقی مساوقست باوحدت شخصي لذا باكثرت سازگاراست وكثرت قادح وحدت نمي باشد . سر کلام در اینجاست که کثرت حاصل در وجود اگر از ناحیهٔ ماهیات واعیسان ثابته اعتبار شود ، کثرت اعتباری و سرابی است چون ماهیت معدوم فیالعین و موجود في العلم است ، لذاكثرت عارض ازنواحي ماهيات اعتباري است .

اماكثرت حاصل از تجلى وحدت كه منشأ حصول كثرت در وجود اولا وكثرت در ماهياتست ؛ ثانيا ، چون از اصل وجود ناشى است بوحد تارجوع نعايد انالله وانا اليه راجعون ـ اى بحسب وجود نرجع اليه تعالى .

اما اطلاق اعتباری بروجودات خاصه از این بابست که معتبر حق است که بحسب حکم اسم ظاهر کثرت می سازد و بحسب اسم باطن یا معید و اساوارث، که همیشه برمظاهر حاکمند، کثرت را محومی نماید چون قیامت که یوم فناء فی الله است همیشه قائم است ولی باید ـ قیامت شد تاقیامت را دید ـ جان دااومی گیرد وهردم می گیرد و در همان دم می دهد، پس حکم فنا همیشه در خلق جاری است و دیسدن آن با جشم ظاهر آمکان ندارد.

لذا با قطع نظر از تجلى حق نه وجوديست و نهماهيتي ولي بالحاظ تجلي وظهور

اعتبارياً عن حقيقته . مثلا: اذا تغير زيد بالتغير الاعتبارى ، فهل يخرج مسن الحقيقة الزيدية ، والظاهر انه لايقول بالخروج احد، بلصفات الحقيقة ايضالاتخرجه عن حقيقة ، ولذا يطلق الصوفية الحقيقة بشرط لاشئ والحقيقة لابشرط شيء كلتيهما على الوجود الواجب لكون تغايرهما اعتباريا، هذا هوالشيخ العارف الرباني الشيخ محيى الدين الاعرابي الذي هو قدوة مشايخ الصوفية ، قدقال في الفتوحات: ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت ، ولاشك ان الوجود المطلق المنعوت بكل نعت هو الوجود الانساطى اعنى الحقيقة لابشرط شئ ولايسكن حمله على المرتبة الاولى، اعنى الحقيقة بشرط لاشئ، لانه في هذه المرتبة لالسم ولارسم ولانعت ولاصفة كما عرفت ، فكيف يكون الوجود في هذه المرتبة منعوتاً بكل نعت ، ولذا اعترض كما عرفت ، فكيف يكون الوجود في هذه المرتبة منعوتاً بكل نعت ، ولذا اعترض

حق ، حق حقیقت است و غیر او ظهور حقیقت ، ظهور حقیقت وجود ، غیر حقیقت وجود ست بل که مجازست نه مجاز مصطلح ادبا و اهل نظر سر وصل به حق و فناء در حق دراینجا ظاهر می شود و این حقست که وجود را منحصر بخود نموده است و غیر حق ابراز لمن الملئد ندارد ، بل که حق جواب هم ندارد ، چون سائل و مجیب خود اوست و ظهور او باو سخن گوید . پس باید توجه داشت که لفظ اعتباری ، معانی مختلف دارد .

باید توجه داشت که لابشرط مشتر کست بین ذات حق و فعل او وبشرط لالی از لوازم لابشرطی ذاتست و لابشرط مقید باطلاق از لوازم ذاتست ایضاً و بین این دو فرق دقیق است چون فعل ساری حق اول صادر و نخستین جاوه اوستمتقوماست باو ، پس اصل وجودست که منعوتست بکل نعت \_ الاماهو مناوازم الامکان \_ لذا در هرشی جهتی است نورانی و مستند بحق \_ انتالموجود فی کل زمان والمدعو یک ل لسان، انت الاول و انتالآخر بلهوالظاهروالباطن بمعنی ان شیئاً من البطون والظهورغیو خارج عن حیطة ذاته واسمائه وصفاته ، « درهیچ سری نیست که سری زخدانیست»

عليه العارف الواصل الرباني الشيخ علاءالدولة السمناة ي، بان الوجود الحق هــو

الحق لاالوجود المطلق ولاالمقيد، كماذكر . انتهى .

فى المرتبة الأحدية ، اوباعتبار مظاهر اسمائه و مجالى صفاته التى هى من مراتب تنزلاته و منازل شئوناته من جهة سعة رحمته و نفوذكرمه وجوده و بسط لطفه و رحمته » انتهى .

وغير خفى ان حمل الوجود المطلق على الوجود المنبسط كمافى التوجيه الأول، مناف لما صرح فى كلامه السابق الذى تقلناه من ، ان الوجود المطلق اذا اطلق على الحق فى كلامهم ، محمول على المرتبة الاولى ، اعنى الحقيقة بشرط لاشئ ، لاعلى المحقيقة لا بشرط شئ ، و الا يملزم عليهم المنفاسد المشيعة ، ومع ذلك لأادرى كيف حمل الوجود المطلق الذى اطلقه الشيخ على الحق تعالى على الوجود المنبسط ، واما التوجيه الثانى بكلاشقيته ، فيرد عليه ان الوجود البحت على الواجبى الذى اهو المرتبة الاولى ، ليس منعوتا بنعت اصلاً ، ولا يقول احدانه يتصف بنعت وصفة ، و ليس هناك اسم و رسم و حكم ، و قدصر حواجبيعا بذلك و معذلك بنعت وصفة ، و ليس هناك اسم و رسم و حكم ، و قدصر حواجبيعا بذلك و معذلك كيف يقولون انه منعوت بكل نعت . فثبت انهم يطلقون المرتبتين كليتهما على

وقدصرح بعض العرفاء: بان أكثر سلسلة المشايخ ، قائلون بان الوجود الواجبى هو الوجود بمعنى لابشرط شئ ، و منجملتهم السلسلة النور بخشية والنقشبندية النعمة اللهية .

والعجب انالعارف المتأله الشيرازى وجه كلام الشيخ الاعرابي لدفع اعتراض الشيخ علاء الدولة السمناني، بتوجيهات صريح بخلافها، واختار ماينافيها، فانه قال بعد نقل عبارة الشيخ علاء الدولة، كما نقلناه: « وظاهر انالشيخ الاعرابي قائل بهذا القول، و المناقشة معه يرجع الى اللفظ، فاما ان يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات، فيصدق انه المنعوت بكل نعت، كمامر سابقا، ويؤيده النعميم بكل نعت، اذمن جملته نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث، محدث، ولا شبهة لأحد من العرفاء في تنزيه عن صفات المحدثات و سمات الكائنات، واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي، فاما ان يراد بكل نعت انه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي اوصفة واجبة هي عين ذاته، فان ذاته تعالى باعتبار ذاتيه لا بانضمام صفة اوحيثية اخرى غيرذاته، مصداق لجميع اوصاف ه العينية و نعوت الذاتية، اويراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا، اعم من ان يكون بحسب ذاته، اي

ا - وجود منبسط از آنجاکه ظهور و جلوه و فیض حق است متقوم است بحق و هر چیزی که بامری متقوم است از آن خالی نیست و فرق بین وجود حق و فعل ساری او باطلاق و تقییدست و مطلق با مقید در جمیع مراتب موجودست از باب معیت قیومی مطلق ولی مقید در مرتبه اطلاق نیست و بحسب مقام انحطاط ازموطن اطلاق دارد ، لذا وجهی ازوجوه اوست، پس بلحاظ احاطهٔ اطلاق بر تقیید جمیع صفات مقید مستندست بمطلق قیوم الاما هو من لوازم القید که مطلق در بفرض استناد مقید و ناقص نماید ، پس کلمهٔ صفات مقید مستندست بمطلق در مرتبه مقید نه در مرتبه اطلاق لذا نقائص راجع است بمقید و کمالات بمطلق رجوع نماید .

ا - اطلاق وجود مطلق برفیض حق یعنی وجود منبسط کثیر الدوران است بر زبان اهل معرفت ، کما این که وجود مطلق یحقیقت وجود نیز بسیار اطلاق شده است ، با این فرق که اطلاق در ذات قید نمی باشد ، چون ذات از جمیع قیود ، از جمله قید اطلاق نیز مبدرا ومند است ، الماکلیة اوصاف مشعر به تنزیه در شریعت ولسان کتاب و سنت ناظر بمقام ذات واتصاف حق بکل نعت و صفت از قدم وحدوث و اتصاف به اوصاف امکانی است .

۲ ــ یقال ایها الحکیم النحریر انسیت قوله تمالی: هوالظاهر والباطئ ، درحالتی که بعون وصف اصل وجود و ظهور شأن ظهورات اوست که همان مقید باشد ــ لان بسیط الحقیقة کل الاشباء بحسب الکمال و السعة الوجودیه ، پس اصل وجود حدوث و قدم مستندست باو ولی اصل ذات و مقام غیب نه مطلق است و نه مقید \_ فهولیس بکلی ولاجزئی ولاعام و لاخاص ولیس بموجود خارجی ولاذهنی \_ بل که وجودخارجی و ذهنی از تجلیات وجاوههای متحققند له، لذا بحسب اصل ذات و مقام غیب الفیوب حق مبرا از جمیع عناوین خاص مقام فعل و اثرست ولی فعل او متقوم باوست و استقلال دادن بآن و منعزل نمودن ذات از اوصاف وجودی فعل ساری او منافیات باتقوم او بحق دارد \_لاحول ولاقوة الابالله و هرفعلی در عین آن که مستنداست بخلق، باتقوم او بحق دارد \_لاحول ولاقوة الابالله و هرفعلی در عین آن که مستنداست بخلق،

الوجود الحق ، وكيف لا ، وهم مصرحون بن ان الوجود الواحد سار في هياكل الماهيات ، و الماهيات نعوته و حيثياته واعتباراته و تجلياته و شئونه و تطوراته ، و هل الوجود السارى الاالوجود المنسط و الهوية السارية ، فان هذا العارف المحتق قد صرح في مواضع من كتبه بهذا ، ولابأس بايراد بعض عباراته حتى تعرف حلية الحال .

قال (طاب ثراه) في السفر الاول من الأسفار: «وستعلم ايضاً انمراتب الوجودات الامكانية التي هي حقايق الممكنات ، ليست الااشعة واضواء للنور الحقيقي و الوجود الواجبي ، جل مجده ، وليست هي الموراً مستقلة بحيالها ، و هويات مترائية بذواتها ، بل انماهي شئونات لذات واحدة و تطورات لحقيقة فاردة .

وقال في السفر المذكورايضا: « قال الشيخ في التعليقات: الوجود المستفاد من العير، كونه متعلقا بالغيرهو مقوم له . كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته ، والمقوم للشئ لا يجوز ان يفارقه ، اذهو ذاتي "له.».

وقال فى موضع آخر منها: الوجود اما ان يكون محتاجاً الى الغير فيكون حاجته الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له، والماان يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له، والا يصح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجاً، والاقوم بغيره و

مستلد است بحق ، – والایلزم التفویض – و مفوضه مشرکاتند ، واستناد هرشان امکان اگرچه فاعل مباشر آن موجود خسیس توام بالوازم حدثان باشد، ابطالحکمت و معرفت است وحد امکانی لازم معلول بهترین وسیلهٔ عدماستنادشرور وعدمیاتست بحق .

در مقدمه مفصل در این مسائل بحث می شود والفرض بیان ماهو من المهمات و دفع المناقشات التی ربما یتخیاً انها ترد علی المعتبرین من ارباب المعرفة المحرره جلال الاشتیانی

بدل حقيقتهما "اتنهى كلام الشيخ. وبعد نقل كلام الشيخ، قال: «اقول: انالعاقل اللبيب بقوة الحدس، ينهم من كلامه مانحن بصدداقامة البرهان عليه حين محين وقته، من انجميع الوجودات الامكانية والانيات الأرتباطية التعليقية، اعتبارات وشئون للوجود الواجبى واشعة وظلال للنور القيومى، لااستقلال بحسب المهوية، ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة، لأن التابعية و التعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها، لاان لها حقائق على حيالها، عرض لها التعلق بالغير و الفقر والحاجة اليه، بلهى في ذواتها محض الفاقة و التعلق، فلاحقايق لها الأكونها توابع لحقيقة واحدة، فالحقيقة واحدة و ليس غيرها الاشئونها و فنونها و حيثياتها واطوارها و لمعات نورها و ظلال ضوئها و تجليات ذاتها.

«كل مافى الكون، وهم اوخيال او عكوس فى المرايا او ظلال » وغير خفتى ان عبارة الشيخ، ليس فيها دلالة على ماذكره.

وقال فيه ايضاً: « والوجودات الامكانية ، هوياتها عين التعلقات و الأرتباطات بالوجود الحق الواجبى ، الاان معانيها مغايرة للارتباط بالحق ، تعالى ، كالماهيات الأمكانية ، حيث ان لكل منها حقيقة و ماهية و قدعرضها التعلق بالحق ، تعالى، سبب الوجودات الحقيقية التى ليست هى الاشئونات ذاته تعالى ، و تجليات صفاته العليا ، و لمعات نوره وجماله و اشراقات ضوءه وجلاله، كما سيردبرهانه انشاءالله » اتهى.

فظهر من كلماته ، ان الوجودات الأمكانية تطتورات و شئون للوجود الواجبى واعتبارات و حيثيات للنور القيومى ، و ليس هذا الوجود الاالوجود المنبسط ، و بالجملة مذهب الصوفية الذى اختاره هذا العارف ، هوان الوجود و الموجود واحد، كما صرح به هو وله مراتب في اعتبار العقل ولاشك انه بسبب التنزل الى مسرتبة اعتبارية لا يخرج عن حقيقته .

قال المحقق الخفرى في بعض رسائله بعد ذكركلام: « و يتلخص مما ذكر ، ان المعلول عند المحققين يكون حيثية اعتبارية لعلته التامة ، فيكون الايجاد عندهم

الآخر ، و الظاهر و الباطن' و هوبكل شيء عليم» . ثم قال :

« فالايجاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذاحيثيات ظهورية اتتزاعية . و ان شئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي متعيئنا بالتعيئنات الممكنة الاعتبارية. وان شئت قلت : هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي في الممكنات . وان شئت قلت : هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذاحيثية اتتزاع الماهيات الممكنة » انتهى .

وقال ايضا: « واستئبى المتألهون منكون وجود الممكنات غير مقدم على ارتباطها بواجب الوجود الذى باعتباره يصير موجودات ، انالتغايسر بينالوجود الحقيقى الذى هو موجود بذاته و بينالممكنات التى هى موجودة باعتبار ارتباطها بذلك الوجود ، ليس خارجيا بانيكون لكل هوية ، بلانما يكون فى التصور والاعتبار » انتهى .

فظهر من كلامه انه لافرق عندهم في الواقع بين الحق والخلق فضلاً عن الحق و الوجود المنسط.

فان قيل: لاشك انالفرق بين مراتب الوجود ليس فىالخارج و الواقع بسل بمجرد الاعتبار، و لكن من الضوابط المقررة عند هذه الطائفة انكل شئ فىمرتبة معينة له، المعروفة الحقيقية هو حفظ المراتب، كما قيل بالفارسية:

«گر حفظ مراتب نکنی زندیقی»

و المرتبة ليس لهاذات وحقيقة مستقلّة ، بل هيمدركة بالتبع ، و مع ذلك

ظهور علت و خالق خودست و بین این دو حجاب متصور نمی باشد چون بین او و خلائق حجابی نیست . در کلمات المه اهل بیت بآنچه ذکر شد تصریحات و تلویحات و اشارات کثیره است .

١ ــ س ٥٧ ، ي ٤ .

۳ ـ ولی تحقیق وجود علت در مرتبه لی و وجود متاخر در مرتبهٔ بعد از او اگرچه

عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذاظاهر ، فالحق هو الوجود الحقيقي و الخلق هوظاهره و الظاهر و الباطن لاتغاير بينهما بالذات في الاعتبار و التعقل . واخبر التنزيل عن هذابقوله ، تعالى : « هوالاول و

ا – اوذاظهور ،ولایخفی کهاظهار و ظهور همان ایجاد و وجودست ، چه آن که فعل اطلاقی و وجود منبسط و وجود هر مخلوقی باعتبار ارتباط آن بعلت ونحوه تعلق آن به نور الانوار بهرنوره اظهار و افاضت و بلحاظ انتسابان بمظاهر خلقی، ظهور و وجود و نورست که الله نورالسماوات ... مثل وجوب و ایجاب حقیقی و اعتباری تکلیفی که جهت ارتباط تحقیق و ضرورت معلول عند وجود علته التامیه ایجاب ودر تکلیفی که جهت ارتباط تحقیق و ضرورت معلول عند وجود علته التامیه ایجاب ودر خلق همان ظهور حق است بدون تحقیق عدم و فرض نیستی بین ظاهر و ظهور ، لله خلق همان ظهور حق است بدون تحقیق عدم و فرض نیستی بین ظاهر و ظهور ، لله نور نورالانوار ماسوی الله ظلامند ، لذا در نظر تحقیق خلق بماهو خلق مخفی و ظهور شان حق است که الحق ظاهر ماغاب قط والخلق باطن ماظهر قط وانسئلت الحق، ان الدور هو الناهر والباطن (جلال آشتیانی).

۲ - مراد اهل الله از عدم تغایر بالذات نغی تباین عزلی است از مراتب وجود، نه نغی تحقق خلق بالمرة ، چون کثرت در ذات وجود و تباین در اصل هستی محال است و از طرفی بالضرورة تعدد نیز ثابت است ، ناچار بین اصل وجود ومظاهر آن، تباین وصفی است ، و مراد از بودن حق - ذاحیثیات ظهوریة انتزاعیه - حیثیت انضماعیه و انتزاعیه مصطاح حکمت و منطق نیست ، بل که مراد آن است که اعتبار جهت خلقی ناشی از تجلی اصل است در کسوت فسرع و اصل و فرع بیك وجود و بل که بوجودی واحد متحققند که این وجود در مقام غیب حق و باعتبار تنزل و ظهور حقست و چون وحدت وجود اطلاقی است منافات باکثرت ندارد ، و نغی کثرت علی الاطلاق عین نغی حق واجب است ، واین که گویند : یمکن ان یکون الشئ الواحد ظاهرآ و مظهراً . این معنی در وحدت اطلاقی رفیع الدرجات معقول است و مراد آن است که ، ظاهر حق باطن است و مظهر نیز از خارج بآن منضم نشده است تاغیر حق مؤثر دروجود باشد بل که مظهر از نفس اظهار و ایجاد حق باحاظ حصول اضافه اشراقی از نور الانوار حاصل شده است ، پس حق باعتبا رغیب وجود ظاهر و بلحاظ فعل و ایجاد مظهر است از این باب که خلق همان ایجاد مظهر است و هر مخلوقی آینه منشا

الحق، تعالى ولا يطلق عليه سائر المراتب؟.

قلنا: الاحكام التى يختلف باعتبار التشخصات الاعتبارية يكون اعتبارية فضلا عن اختلاف الحقايق بها ، فان ما نعن بصدده ، اذاكان على نحوما ذكره هذا العارف، يكون من باب اختلاف الحقائق لاجل الامور الاعتبارية ، لأن الفرق بين المرتبة الأولى من الوجود والمرتبة الثانية منه اذاكان بمجرد الاعتبار و معذلك كان احدهما الحقيقة الواجبية دون الآخر ، فلاشك في اختلاف الحقائق بالامور الاعتبارية ، وهو باطل ، فانه لا يقول احد ان الحقيقة الزيدية في الطفولية غير حقيقته في حالة التكليف ، ولا يقول احد ان المرتبة الخمرية حقيقة ماء العنب دون المرتبة الخلية ، هذا .

و اماحكاية ان الاختلاف بين الاشياء بالتشخصات ، وهي امور اعتسبارية و الحقيقة فيها واحدة ، فذلك من الادلة التي ذكروها في اثبات وحدة الوجود، وستعلم، انشاءالله ، حقيقة الحال فيه .

فوضح وظهر ، أن المذهب الذي عليه الصوفية ، وجعل اكثر المتأخرين أيضًا كلامهم عليه ، هو انالوجود والموجود واحدا وهذا الوجود يؤخذ والاختلاف بين

ا سنعم ، ان الوجود و الموجود واحد ، و لكن تنزلاته متكثرة مع حفظ الوحدة فى المراتب و المظاهر ، سركلام آنكه : وحدت وجود وحدت اطلاقى است ووحدت اطلاقى با آنكه عين وحدت شخصى است آبا از ظهور در متكثرات و معيت و اتحاد باكثرات ندارد لذا وحدت در حقيقت اطلاقى عين كثر تست وكذلك چون موجود حقيقى وجود است ، موجود در عين وحدت متكثرست، لذا اهل معرفت قائلند بوحدت وجود و موجود ، درعين كثرت وجود موجود ولى آنچه كه منشا اينهمه اشكالات و موجود ، درعين كثرت وجود است ، عدم غور تام دركنه امرست واهل حجاب اعتراضات براين مسلك دقيق شده است ، عدم غور تام دركنه امرست واهل حجاب نمى دانند كه مقام غيب وجود از اتصاف بكثرت مبر است و تكثير در شؤون وظهورات وجودست لذا اهل توحيد معتقدند كه مقام ذات كه ازكافه قيود از جمله قيد اطلاق وجود صرف مبراست بشرط لاست بلحاظ آن كه در صميم ذات هيچ امرى غير وجود صرف ملحوظ نيست و اطلاق وجود نيز براين مقام از باب تفهيه ماست و بالآخره بشرط لا معرف بودن نسبت بهر تعينى از لوازم اين مقام است نه آن كه بشرط لا از عناوين صادق برذات باشد .

يجرى الأحكام على المراتب لا على الحقائق .مثلا: ماء العنب اداصار مرا ومسكرا، فهو في المرتبة الخمرية ، و اذا سار حامضاً فينتقل من المرتبة الخمرية الى الخلية ، وفي المرتبة الثانية يكون حلالاً، ولاشك ان الحقيقة فيهما واحدة ، والاختلاف انما هوفي المراتب التي هي عبارة عن التشخص الراحيقة فيهما واحدة ، والاختلاف انما هوفي المراتب التي هي عبارة عن التشخص و التشخص امر اعتباري ومع ذلك صار علة لاختلاف الاحكام ، وكذا الحكم في انه لايرتد الأنسان في الطفولية بالأستخفاف بالقرآن و يرتد عندالبلوغ لاجل الاستخفاف به ، ولاشك ان الحقيقة في الطفل والبالغ واحد ، الاان تشخص الطفولية غير تشخص المكلف ، والتشخيص امر اعتباري ، و مع ذلك صار سببالاختلاف الأحكام ، وهي ليست و هكذا الحكم في جميع الأشياء ، فإن اختلافها انما هو بالتشخصات و هي ليست الا امور اعتبارية ، والحقيقة فيها واحدة اعني الوجود ، فبعد حذف المشخصات الى هي امور اعتبارية ، والحقيقة فيها واحدة اعني الالوجود ، وحينئذ شبت الوحدة ، ولكن يجرى الاحكام المتغايرة على هذا الوجود الواحد بحسب مراتبه و تشخصات و لكن يجرى الاحكام المتغايرة على هذا الوجود الواحد بحسب مراتبه و تشخصات و الكن يجرى الاحكام المتغايرة على هذا الوجود الواحد بحسب مراتبه و تشخص لا يجرى عليه باعتبار مرتبة و تشخص لا يجرى عليه باعتبار مرتبة و تشخص آخر ، فحينئذ لم لا يجروز ان يطلق الاولى من الوجود على باعتبار مرتبة و تشخص آخر ، فحينئذ لم لا يجوز ان يطلق الاولى من الوجود على

در اصل و حقیقت وجود مطلق مدخ ایت ندارد ولی مرتبه نسبت بوجود مقید ذاتی و غیر خارج از آنست ولذا تحقیق معلول در مرتبهٔ متأخر از معلول مقوم حقیقت آن میباشد والایلزم آنلایکون مافرضناه معلولا ، معلولا ، ومافرضناه عایة ، علة .

ا مثال را در امور اعتباری ذکر کرده است و بحث در امور و حقایق واقعهٔ در نظام وجود است ، جمیع موجودات مظاهر اسماء الهیهاند ، لذا دارای احکام مختلفهاند و در جای خود مقرر است که ، اختلاف و تباین در مراتب و تحقق اختلاف آثار به تباین استعدادات در اعبان برمی گردد و بالاخره برگشت اختلاف بامری ذاتی است و لذا لایصح آن یسئل آن لم صارالانسان انسانا والحمار حماراً ولذا صارالعقل عقلا والنفس نفساً ، بهمین لحاظ ذاتیات مجمول نیستند و لوازم ذاتی وجود نیز غیر مجمولند لبطلان جعل التالیفی بین الشئ وذاتیاته و لوازم ذاته و وجوده .

هذه المراتب انما هو بمجرد الاعتبار، لان الحقيقة في هذه المراتب واحدة ، و الاختلاف الأعتبارى تارة بشرط لأشيء ، و تارة لابشرط شئ ، و تارة بشرط شيء، انما هولأجل تنزل الوجود من المرتبة الاولى الى سائر المراتب ، فان في المسرتبة الاولى مثلاليس الممكنات مجالي لتجليه عليها و مظاهر لظهوره فيها ، وفي المرتبة

وقد ظهر ماقدمناه :اطلاق وجوب بالذات و اعتبار بشرط لائيت نسبت به مقام احدیت که حکما آن را تما مهویت واجب دانند و گویند: وجود بلحاظ عدم تلطیخ. با تعیینات امکانی مقام وجوبست و از باب آنکه وجدود دارای وحدت اطلاقی است مقام اعلای آنکه نسبت به تعیین امکانی لابشرط است ذات واجب و مرتبهٔ نازلهٔ آن بلاواسطه عقل اول است که از تعیین عقلی مییرا نمی باشد لازم این مقام است.

باصطلاح عرفا تا حقیقت وجود و مقام ذات به تعیش اسمی وصفتی متصف نشود در غیر تجلی نکند لذا مقام تعین ذات باسماء و صفات باضافهٔ اشراقی و فیض اقدس دارای لوازمی است که از آن لوازم به صور علمیه تعبیر نموده اند وامر ساری در هیاکل وجود منبسط است که بالذات مطلق و بلحاظ ظهور خلقی تکشر پذیردوتکثرات و تعیشات منبعث از فیض مقدس و امر واحد و مشیست ساریه می باشد ، ناچاد تعیشنات عارض بروجودند در جمیع مراتب علماً و عیناً.

والآن قد حصحص الحق بعد ماظهرلك ان الماهيات تنبعث من تفنين تجلياته تعالى بالفيض المقدس وانه ليست في البين ماهية و عين ثابتة لتكون بينها و بين الحق نسبة مقولية ، چه آن كه نسبت حق باشياء نسبت اشراقي و اضافه نور الانوار باعيان اضافه نوري و تجلي اعرابي منشاظهور نسب وكلمات وجوديست و غفلت از درك نه مرام عرفا ، سبب شده است كه برخي گويند اين مسلك نيز متحمل همان مناقشاتي است كه بمشرب ذوق المتالهين وارد مي آيد ، درحالتيكه اين السماءمن الارض و اين الحق من الباطل ، ذوق تاله مسلكي كلامي است كه قائل آن كه محقق دواني باشد در عمق قلب خود حمت حق ماهيت قائلست كه مجهول الكنه است و فرق آن با ماهيت ممكن آن است كه منشا وجود انتزاعيست بذاتها بلاملاحظة جهة و لزوم حيثية و دواني قائلست كه تحقيق وجود مستلزم محالانست و او قائل به تفصيل در اين باب نعي باشد ، لمحرد ، حبلال الآشتياني...

الاخيرة يتحقق ذلك وهذه الممكنات امور اعتبارية هي من التجليات الوجود الحق واشراقاته و من تطوراته وحيثياته و من اظلال ضوءه و اشعة انواره ، وكلها امور اعتبارية ، و التحقق للوجود الذي ينتزع هذه الحيثيات منها ، والى هذا ذهب العارف المحقق الشيرازي وذكر دليلين على هذا المطلب ، وقال استنباط الدليل عليه مما الهمني الله تعالى ولم يسبقني احد عليه ، و قدذكر بعض آخر وجوها آخر من الأدلة، و قدذكروا بعض الأمثلة ايضاً ، فلابدلنا اولا من نقل بعض العبارات الذي ذكرها هذه الطائفة ممايدل على انمذهبهم ماذكر وان سبق بعض عباراتهم .

و ثانياً ، منذكر الادلة التي ذكروها على هذا المطلب.

و ثالثًا ، من أيراد بعض الكلمات التي ينبغي أن يذكر .

اما الاول ــ اعنى ذكر بعض عباراتهم ، فنقول :

قال بعض العرفاء: «فالمقول عليه سوى الله اوغيره او المسمستى بالعالم هـو بالنسبة الى الله تعالى، كالظل للشخص فهو ظل الله ، فهو عين نسبة الوجود الى العالم؟،

1 -- واعلم ان الكلام فى مسئلة كون الممكنات من الامور الاعتبارية او الحقيقية يقع فى المقامين : يكى آنكه آباماهيت ممكنات كه وجود و لوازم آن از ناحية فاعل افاضت ميشود بعد از جعل و ايجاد چه حالى دارد ؟ دوم آنكه وجود و عوارض ذاتى آنك مستفاد از علت است چه حكمى دارد ؟! بلاشك ماهبت بعد از جعل نيزامرى اعتبارى است كه ماشمت ولن تشم رائحة الوجود ، كثيرى از اهل تحقيق كه ماسوى را امرى اعتبارى ميدانند ، از آنجاكه وجود مفاض از لمعات وجلوات حق است ، مرادشان اعيان ثابته و ماهياتست كه به نظر ابتدائى بل كه به نظر و بحث و فحص .

۲ - والقائل هوالشيخ الأكبر أبن العربى في كتاب الغصوص « أن المقول عليه سوى الله الله ».

یعنی آنچه که برآن عالم یاماسوی الله یا غیر حق میاهلم به الله به آن اطلاق شود ، نسبت بحق مثل سایه است بصاحب سایه از این باب که ظل نسبت به صاحب ظلّ و شخص وجود جداگانه ندارد - لاوجودله الا بالشخص ، عالم نیز همین حکم

فمحل ظهورهذا الظل الإلهى الموسوم بالعالم انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل بحسب ماامتد عليهمن وجود هذا الظل بحسب ماامتد عليهمن وجود هذه الذات اولكن بنور ذاته وقع الإدراك لأناعيان الممكنات ليست نيرة، لأنها

.

را داراست که «لاوجودله الابالحق » بلسان اهل نظر ، معاول لازم وجود علت و تابع صرف عات است واز نسب و از اضافات وجود علت و نفس ربط به علت است ، و انتساب وجود بدات معاول خیال اندرخیال است ، چون نسبت وجود امکانی بماهیت ممکن بامکان و بعلت بضرورت و وجوب میباشد و از آنجاکه وجود معلول بما هو معلول نفس ربط و اضافه بعلت است با قطع ملاحظه از عات واجب حق عز اسمه ، قابل تعقل و تصور نمیباشد و تحققو ظهوری فینفسه ندارد ظهورش ظهور حق و ذاتش تجلی وجود مطلق است .

از آنجاکه هرماهیتی که بوجود متصف است ظاهر از اسماء انهیته و مظهر صفات حق است ، مجموعهٔ عالم امکانی که بآن ماسوی الله اطلاق شده است ، صورت و ظل و لازم ذاتی اسم جامع الهی و نتیجهٔ عالم که مظهر اسم جامع الهی است ظلّل الله است و ظلّل الله و هوعین نسبهٔ الوجود الاضافی الی العالم \_

۲ – و ذلك لأن الظلّل يحتاج الى محل يقوم به و شخص مرتفع يتحقق به ، ونور يظهره . كذلك هذا الظلّل الوجودى يحتاج الى اعيان الممكنات التى امتلمتعليها ، ولى همانطورى كه وجود از فيض مقدس متجلى است ، اعيان نيز از فيض اقدس در مقام تفصيلى اسماء صفات از طلب فاعلى اسماء متعين شدهاند و وجود سارى در مظاهر نيز صورت فيض اقدس است وجميع مجالى و مظاهر ونور ووجود منشأ ظهور اين مظاهر با حقايق اسمائيه در ظاهر وجود و عين نور متحدند و الى الله يرجع الامور كلها ، لذا تعبير باحتياج يا توقف ازباب ضيق خناق است در كلمات اهل توحيد .

۱ - والمراد من قوله (ره): وجود هذالذات ، التجلى الوجودى الفائض منها (ع)
 في بعض النسخ: ولكن باسمه النور وقعالإدراك ، يجب ان يعلم ، ان النور مسناسماء
 الذات ، چون نور و ظهور لازم آن و وجود منشأ آن و وجدان متحد با آن از اسماء

معدومة و ان اتصف بالثبوت بالعرض لا بالذات ، اذالوجود نير الذات و ماسواء مظلم الذات ، فما يعلم من العالم الاقدر ما يعلم من الظل ، و يجهل من العقل على قدر ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه ، يجهل من الحق «الم تر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل ، فمن حيث هو ظل له يعلم ، و من حيث الى ربتك كيف متدالظل ولوشاء لجعله ساكنا . . .» اى يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده و ظل وجوده «ثم جعلنا الشمس عليه دليلا » وهوذاته باعتباركونه نور آلنفسه في نفسه ، و يشهد به العقل والحس ، للظلال الممدودة الوجودية ، فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور «ثم قبضناه الينا قبضاً» .

وانما قبضه اليه ؛ لأنه ظله ، فمنه ظهر اواليه يرجع الأمركله ، فكل ماندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، و من حيث اختلاف المعانى والأفعال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكرى والقوة

ذات حق و از مفاتیح غیب در اصطلاح اهل الله است موافقاً للآیات الالهیت والروایات الولویة ، وبروجود اضافی مستند و ساری در اعیان و عام وادراك و ضیاء نیز اطلاق می شود از یال آنکه هریك از آنها منشأ ظهور اشیااند .

۲ - و منهنا یظهر سشر تعبیره تعالی فی الآیة الکریمة القرآنیة بانه: اله میراث السماوات والارض و هوالوارث الحقیقی باعادة الوجود الیه باسمه المعید و المغنی لان الفناء غیر الانعدام و چون انعدام و حك وجود بكلی از صفحات أعیان ملازم بل که عین انعدام حق اول و سلطان وجودست و اشیاء بحسب اصل وجود همان وجهاشاند وزائل تعینات عارض بروجودست نه اصل وجود وجود باسم ظاهر د راعیان جلوه مماید و باسم باطن باصل خود رجوع نماید وان النهایات هی الرجوع الی البدایات و هو الاول باعتبار افاضه وجود براعیان و هوالآخر باعتبار رجوع کشلشیء الیه وهو بنفس ذاته اول و آخرست وباطن و ظاهر است و وارث و مفنی و معیدست لبساطة و صرافة وجوده.

۱ - لأن شأن المرآت اظهار صور الاشياء و ليس للمرآت غير الحكاية والحاكي
 →

الرحمانية في اصطلاح قوم ، والعلية والتأثير في لسان قوم آخر ، و المحبة الافعالية عند اهل الذوق ، و التجلي على الغير عند بعض، الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم البسيط المقدس ، فظهرت الذات الأحدية و الحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائي الماهيات بحسبه ، لاان بحسب ذاتها ظهورات متنوعة و تجليات متعددة ، كما توهمته بعض ، والا يلزم ائثلام الوحدة الحقة ، تعالى .

## [كلام الشيخ الأكبر في امر الذات و ظهوره ]

قال الشيخ العربى في الباب الثالث والستين من الفتوحات: اذا ادرك الإنسان صورته في البرآة ، يعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه ، وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر، لصغرجرم او الكبر لعظمته، ولايقدر ان ينكر الله رأى صورته، ويعلم انه ليس في المرآة صورته ، فما تلك الصورة المرئية ، و ايس محله ا، وما شأنها ؟ فهي متعينة ثابتة ، موجودة معدومة ، معلومة مجهولة ، اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ، ليعلم و يتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ، ولم يحصل علماً بحقيقته ، فهو بخالقها اذل واعجز واجهل واشدة حيرة.

اقول: و نبّه بذلك على ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه و عجزت عن ادراكه ، الى ان يبلغ عجزها الى ان يقول: هلهذا المدرك حقيقة ام ١٧ فان العقول لا يلحقه بالعدم الصرف ، و قد علمت الله ليس بلاشئ ولا بالوجود المحض ، وقد علمت انه ليس بشئ مبائن للمقابل ، ولا بالإمكان البحت . فالحكمة في خلق المرآة و الحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد الى كيفية سريان نورالحق في الأشياء و تجليه على مرائى الماهيات، وظهوره في كل شئ بحسبه فان وجودكل ماهية امكانية ليس هو نفس ماهياتها بحسب المعنى والحقيقة ، ولاعين الذات الواجبية لقصوره و نقصه و امكانه ، ولا مفصولا عنها بالكلية ، لعدم

الحسية ، فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لايزول عنه باختلاف الصور و المعانى اسم الظل ، كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ماسوى الحق ، واذاكان الأمر على ماذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى» انتهى .

[ نقل كلام صدر الحكماء في كيفية كون الممكنات مراتي و وجود الحق ]

وقال العارف المتألّة الشيرازى ، فى كيفية كون الممكنات مرائى لظهور الحقفيها و مجالى لتجلى الإله عليها :

قدسبق انالممكنات والماهيات مرائى لوجود الحق ومجالى لحقيقته المقدسة، وخاصية كل مرآة بماهى مرآة ، ان يحكى صورة ما تجلى فيها ، الا انالمحسوسات لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص و الإمكان فيها ، لاتمكن لها حكاية الحق الأول الا في غاية البعد، كما قال ارسطو في اثولوجيا

و بيان ذلك: ان للحق تجلياً واحداً على الأشياء، و ظهوراً واحداعلى الممكنات، و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثانوى على نفسه في مرتبة الأفعال ، فائه سبحانه لغاية تمامية وفرط كماله، فاض ذاته من ذاتة ، و فاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته ، و هذا الظهور الثانوى لذاته على نفسه ، لايمكن ان يكون مثل ظهوره الأول ، لإستحالة المثلين ، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي ، و الشعاع نحو المضي في النورية ، فلامحالة نشأت من هذا الظهور الثانوى الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة ، و الإفاضة بعبارة اخرى ، و النفس

عن الشيء لااستقلال له فيذاته وان جميع الاعيان من جهة حكابتها عن الكمالات الالهية لاشانلهاالاالحكاية ولذا قلنا اليست در وجود غير او و اوست ظاهر و مظهر ظاهرومظهر ازحيطة سلطنت اوخارج نميباشند ظاهرست بحسبذات ومظهر ستاباعتبار مراتب اسماء و صفات وافعال .

<sup>«</sup> همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی برد »

وقال ايضا: «ظهور السوجود بذاته في كل مرتبة من الأكوان و تنزله الى كل شأن من الشؤون ، يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الأعيان الثابتة ، وكليماكان مراتب النزول اكثر و عن منبع الوجود ابعد، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجوب و نعت الظهور و احتجاب الوجود باعيان المظاهر و اختفاؤه بصور المجالي وانصباغه بصبغ الأكوان اكثر ، فكل برزة من البرزات يوجب تنزلا عن مرتبة الكمال ، وتواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة والشدة النورية و قوة الوجود في كل مرتبة من المراتب يكون الخفاء والتنزل فيه اكثر ، كان ظهورها على المدارك الضعيفة اشد ، والحال بعكس ماذكر على المدارك القوية، كمراتب انوار الشمس بالقياس الى اعين الخفافيش و غيرها ، و لهذا يكون ادراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود ، بسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود و النورية التي لااشد منها في الوجود و النورية الا مبدعها وبارئه ا، وهو نور الأنوار و وجود الوجودات ، حيث ان قوة وجوده و شدة مبدعها وبارئه ا، وهو نور الأنوار و وجود الوجودات ، حيث ان قوة وجوده و شدة

ا - وانه لیس کمثله شیء وان المعدوم لایعاد والوجود بعدم صرف مبدل نمیشود و موجود در دنیا همان موجود در آخر تست هویت واحده نشئات متعدد دارد تحول از نشات نباتی بحیوانی فناء وموت است نسبت به نشات نبات و حیات است نسبت بعالم آخرت چون نبات متبدل بحیوان تام الوجود در عین تحقق در نشأت دنیائی قدمی بآخرت یعنی برزخ نهاده است و بعد از تحول بعالم انسانیت از برزخ عبور نموده و بآخرت وارد شده است نیمی از اودردنیاست و نیمی از آن در آخر تست وجود دنیوی آن در قناء و قسط اخروی او منفمر در بقاء میشود - واندار الآخرة لهی الحیوان - از وجود میگریزم در عدم - در عدم من میشوم صاحب علم -

ظهوره غير متناهية ، قوة و مدة و عدة ، و لشدة وجوده و ظهوره لايدركهالأبصار، ولا يحيط بهالأفهام ، بل تتجافى عنهالحواس والأوهام وتنبو منهالعقول والأفهام ، فانمدارك الضعيفة يدرك الوجودات النازلةالمصحوبة بالأعدام والملكات المختصة المحجوبة بالأكون المنصبغة بصبغ الماهيات المتخالفة ، والمعاني المتضادة ، وهي فيحقيقتها متحدة المعنى ، وانماالتفاوت فيها بحسب القوة و الضعف والكمال و النقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب اصل الحقيقة البسيطة يساعتبار مسراتب التنزلات لاغير ، ولولم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن ادراك الأشياء على ماهي عليها، لكان ينبغي اذيكون ماوجوده اكمل واقوى ، ظهوره على القوة المدركة و حضوره لديها اتم واجلى، ولمَّاكَانَ واجب الوجود منفضيلة الوجود في على الأنحاء و في سطوع النور في قصياالمرات ، يجب ال يكول وجوده اظهر الاشياء عندنا ، وحيث نجدالأمر على خلاف ذلك ، فعلمنا ، انهذاليس منجهته ، اذهو فيغاية العظمة و إلاحاطة والسطوع و الجلاء و البلوغ و الكبرياء ، ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة و ملابستها الاعدام والظلمات ليعتاص عن ادراكه ولايتمكن ان تعقله على ماهوعليه فيالوجود ، فإن افراطكماله يبهرها لضعفهاو بُعدها عن،منبعالوجــود و معدنالنور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لامن قبله ، فانه لغاية عظمته وسعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه ، اقرب البنا منكل الاشياء،كما اشار اليه بقوله : « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ، واذا سألك عبادي عنتي فانتي قريب ».

فثبت ، انبطونه من جهة ظهوره ، فهو باطن من حيث هوظاهر ، فكلماكان انمدرك ، اصح ادراكا وعن الملابس الحسية والغواشي المادية ابعد درجة ، كان ظهور انوار الحق الأول عليه و تجليات جماله وجلاله اشد واكثر ، و مع ذلك لانعرفه حق المعرفة ، ولاندركه حق الادراك ، لتناهي القوى والمدارك ، و عدم تناهيه في الوجود والنورية «وعنت الوجوه المحتى القيوم».

۱ - س ۵۰ ی ۲۰ ۲ - س ۲ ، ی ۱۸۲ ۰ ۳ - س ۲ ، ی ۱۱۰

[ بيان وجوه الفرق بين الذات والصفة والاسم وكيفية تعين الأسماء و الاعيان ]

و دريت ، اذالإسمهوالذات المتجلتي بصفة منالصفات و تعيّن مـن التعينيّات جامعًاله سبحانه بعينها هيذاالمتعيَّن بتعيُّنات مختلفة من حيث ظهوره التفصيلتي . فالوجود المطلق يتجلتي فيتعيّن و يتناهى و يظهر ظهوراً تفصيليًّا يصدرمنه بحسبه الآثار، فيصير خلقاً من الخلائق، واتحاد مسبحانه للعالم عبارة عن هذا التجلي والظهور، والعقل و النفس و الفلكو الاجرامكلها اسماء علىالحق تعالى «مايعبدون مندون، الااسماء سميتموها انتم و آباؤكم ، ما انزلالله بها من سلطان ، ان الحكم الالله، امروا الايعبدوا الا ايَّاه ، ذلك الدين القيَّم ، ولكن اكثرالناس الايعلمون» انتهى.

و قال ايضاً : قددريت إن الوجود الحق منحيث ذاته لااسم له ولا نعت، فالاسمالله لسائر الاسماء هوالوجود المطلق ، و هوبعينه الإسم النور ، كما قالتعالـــى : «الله نورالسموات والأرض » اذبه يتنور سماوات الأرواح واراضي الأشباح ، فللوجود الحقظهور لذاتهفيذاته تعالىله غيبالغيوب، وظهور بذاته لفعلههوهذا الظهور،وهو نور واحد يظهر بهالماهيئات بلاجعل و تأثير ، وبسبب تمايز الماهيئات الغير المجعولة و تخالفها من دون تعلَّق جعل و تأثير ، اتَّصف هذا النور الذي هوحقيقة الوجمود المطلق بصفة التعتُدد و التكثير بالعرض لابالذات، فيتعاكس احكام كل من الماهيّة والوجود الى الآخر ، وصاركل منهما مرآة لظهور احكام الآخرفيه ، بــلا تعـُّـدد و نكرار فيالتجلُّتي الوجودي اصلاءً، بلالتعدُّد انسًا هو فيالمظاهر والمرايا ، لاغير كماقيل : (شعراً)

اذا انت عددت المرابا تعددت وماالوحه الاواحد غير اته،

· 40 0 6 18 m - 1

· 1. 06 17 m - 1

ومماّيجب أن تحقَّق ، أنه وأنَّلم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها الابماذكر نا من الكمال و النقص و التقدم والتأخر والظهور والخفاء ، لكن يلزمها بحسبكل مرتبة من المراتب أوصاف معينة ، و نعوت خاصة امكانيَّة هي المسمَّاة بالماهيّات عندالحكماء وبالأعيان الثابتة عندالعرفاء . فانظر اليمراتبانوار الشمس التي مثاللة في عالم المحسوسات ، كيف ان صبغت بصبغ الوان الزجاجات و في انفسها اللون لها ولأتفاوت فيها الابشئدة اللمعان ونقصها، فمن توقف معالزجاجات والوانها، واحتجب بها عن النور الحقيقي و مراتبه الحقيقية التنزليَّة اختفي النورعنه . كمن ذهب الـــي الرالماهيَّات اموز حقيقية متأصلة في الوجود ، والوجودات امور انتزاعيَّة ذهنيَّة ، و منشاهدالوان النور و عرف انها من الزجاجات ، ولالون للنور في نفسه ، ظهرله النور ، و عرف ان مراتبه هي التي ظهرت ، وصورة الاعيان على صبغ استعداداتها لمن ذهب اني انمراتب الوجودات التي هي لمعات للنور الحقيقي الالهي و ظهــورات للوجود الحق الواجبي ، ظهرت في صورة الاعيان ، وانصبغت بصبغ الساهيّات الامكانيَّة ، واصحبت بالصور الخلقيَّة عن الهويَّة الالهيَّة الواجبيَّة .

و مما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعتنا في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها، لاينافي مانحن بصددهمن ذي قبل من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا و حقيقة، كماهو مذهب الاولياء ، و ستعلم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثّرت و تمايزت ، الا انها من مراتب تعينـّات الحق الأول و ظهورات نوره و شئو نات ذاته لاانه اامور مستقلة و ذوات منفصلة» انتهى. و قال بعض المتألهين من العرفاء: الموجودات العالم لاحقايق لها متأصلة سوى كونها مضاقة الى موجدها و متعلقة بها و مايجرى مجرى ذلك ، واناليس لهاهوية مستقلَّة اسوى هويَّة موجدها و قيُّومها ، و دريت انافعاله سبحانـــه و آثاره هـــى بعينها اسماؤه الحمني ، فكلماته التي لاتنفد من حيث ظهوراته على وجه تفصيلي يظهر

بحسبها صفاتها وكمالاتها بصور متعددة متمايزة بعضها عن بعض.

تنميم الحكمة ، وحيث انهذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسر النيل ، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ، ذهلت عنه جمهور الحكماء و زلت بالذهول عنه ، اقدام كثير من المحصلين و فضلاً عن الاتباع و المقلندين لهم والسائرين معهم فكما وقتقنى الله ، تعالى ، بفضله و رحمته الإطلاع على الهلاك السرمدى والبطلان الازلتى للماهيئات الامكانية والاعيان الجوازيئة ، فكذلك هدانى ربنى بالبرهان النيشر العرشى الى صراط مستقيم ، من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية ، لاشريك له فى الموجودية الحقيقيئة ، ولاثانى له فى العين و ليس فى دار الوجود غيره ديار ، وكلتما يترآى فى عالم الوجود الله غير الواجب المعبود ، فانمئا هو من ظهورات ذاته ، و تجليات صفاته التى هى فى الحقيقة اعين ذاته » اتهى.

وامثال هذه العباراتكثيرة فيكتب هذه الطائفة العليَّة من متقدميهم و متأخريهم و مفادها واحد، ولذلك اكتفينا بهذا القدر .

[ نقل ادلة القاتلين بوحدة الوجود ، و ذكر مرامهم في نفي الكثرة و تزييف عقايلهم ]

و اما الثانى ، اعنى ذكر الادلة التى ذكروه الهذا المطلب، فمنها: ماذكره العارف الشيرازى ، طاب ثراه ، وقال هو مما الهمنى الله ربتى وجعله من قسطى كما تقدم فى عباراته ، وقدذكره فى جميع كتبه كالاسفار والشواهد السربوبية و غيرهما و نحن نذكره على ماذكره فى الاسفار ، ثم نقول فيه ما ينبغى ان يقال فقال : «اعلم ، ايها

الم تر الى النور الشمسى كيف يتكثر و يتعدد بتكثر المشبكات والرواشن و هو فى نفسه واحد لاتكثر فيه اصلاء والى الواقع منه على الزجاجات المختلفة الالوان، كيف ينصبغ بصبغ المتعددة، وهى فى نفسه لالونله ولا تفاوت فيه بوجه من الوجوه، هذا الظهور الذى هو اظهار منه بسبحانه نفسه بالذات، ولغيره بالعرض، لماظهر شئ من الموجودات، ولاوجدت بوجه من الوجوه، بل كانت باقية فى حجاب العدم و ظلمة الاختفاء، لعزلها بحسب ذواتها عن الوجود والظهور كمادريت فاتما ظهورها به، سبحانه، وله و معه و منه و فيه، وماهى فى حدودانفسها الاامور اعتباريّة او عدميّة من تعيثنات او تناهيات و حدود، فهى في الحقيقة من اعتباريّة او عدميّة من تعيثنات او تناهيات و حدود، فهى في الحقيقة من حيث ذواتها «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءاً ، حتى اذاجاءه لم يجده شيئاً ، و جدالله عنده (ومن هنا قبل عند سماع حديث ، كان الله وليكن معه شئ: الآن كماكان.

هكذاترقش العارفون منحضيض المجازالي ذروةالحقيقة، و استكملوامعراجهم، فراوا بالمشاهدة العيانيَّة انه ليس في الوجود الاالله ، وانكل شئ هالك الاوجهه ، لاانه يصيرهالكا في وقت من الاوقات ، بل هو هالك ازلا وابدا لايتصور الاكذلك. انهي .

وقال العارف المتأله الشيرازى فى الجزء الاخير من السفر الاول ، بعد كلامهم : و محصل الكلام : انجميع الموجودات عنداهل الحقيقة و الحكمة الالهيئة المتعالية ، عقلاً كان او نفساً اوصورة نوعية ، من مراتب اضواء النور الحقيقى و تجليئات الوجود انقيتومى الالهنئى ، وحيث سطح نور الحق ، اظلم و انهدم ماذهب اليه اوهام المحجوبين ، من ان للماهيئات الممكنة فى ذاتها وجودا ، بل انتما يظهر احكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التى هى اضواء وظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدى . وبرهان هذا الاصل من جملة ما تانيه ربئى من الحكمة بحسب العناية الازلية ، و جعله قسطى من العلم بفيض فضله وجوده ، فحاولت به اكمال الفلسفة و

<sup>1 -</sup> صدرالحکما در آثار خود بعد از اثبات اصالت وجود ، به اثبات وحدت حقیقت وجود و بیان تحقیق تشکیک خاصی در مراتب طولی پرداخته و آن راحقیقت تشکیکی دانسته و آن را به محقیقان از حکمای الهی نسبت داده است، و در برخی از مواضع اسفار خصوصا در فصول عرفانی باب علل و معالیل وحدت سنخیی و تشکیکی رابوحدت شخصی و تشکیک در مظاهر برگردانیده و بمسلك عرفاگرایش پیدا تموده است.

<sup>·</sup> TA 6 5 TE - 1

و تحقّق اللجميع الموجودات اصل واحد و سنخ فارد هو الحقيقة والباقى شئونه، وهو وهو الذات و غير اسمائه و نعوته، وهو الأصل وما سواه اطواره و شئونه، وهو الوجود و ماوراه جهاته و حيث اته.

ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ، ان نسبة الممكنات الى ذات القيتوم ، تعالى، يكون نسبة الحلول ، هيهات ان الحالية و المحلية ممتا يقتضيان الأثنينية فى الوجود بين الحال و المحل ، و هيهنا ، اى عند طلوع شمس التحقيق من افق العقل الانسائلي المنتور بنور الهداية و التوفيق ، ظهر ، ان لاثانى للوجود الواحد الاحد الحق ، و المنتور بنور الهداية و التوفيق ، ظهر ، ان لاثانى للوجود الواحد الاحد الحق و سطع اضمحلت الكثرات الوهمية و ارتفعت اغاليط الاوهام ، والآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات ، و يقذف بعلى الباطل ، فيدمغه ، فاذا هوزاهق ، وللثنويين الويل ممتا يصفون ، اذقد انكشف انكل مايقع اسم الوجود بنحو مسن ولائنان من شئون الواحد القيتوم و نعت من نعوت ذاته و لمعة من لمعات الأنحاء فليس الاشأن من شئون الواحد القيتوم و نعت من نعوت ذاته و لمعة من المعات مفاته ، فما وصفناه اولا ، ان فى الوجود علة و معلولا " بحسب النظر الجليل قد آل منجاته ، و رجعت علية المسمتى بالعلة و تأثيره للمعلول الى تطوره تطوره و تحييته من حيثياته ، لا انفصال شي مبائن عنه .

فاتقن هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولى العقول و الأفهام » اتنهى.

[ تقرير كلام الاسفار و بيان وجوه المناقشات عليه ]

وخلاصته ازهنامقدمتين مبرهتتين ثابتين ، و بعد ثبوتهما ثبت المطلوب .

الأولى - انه لما ثبت انالماهيّات امور اعتباريّة اتزاعيّة ، فلا يتعلّق الجعل بها ، بل الجعل يتعلّق بالوجود الخاص . فالجعل عبارة عن ابداع هويّةالشيّ وذاته الني هو نحو وجوده الخاص، لاصفة من صفاته، والالكان في ذاته مستغنياً عن الجاعل، فالمعلول معلول بذاته .

السالك باقدام النظر ، والساعي الى طاعةالله سبحانه، والإنخراطفي سلك المهيمين، المهيمنين ، خل \_ في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه : اتَّه كما ا زالموجد لشع بالحقيقة ماهو بحسب جوهر ذاته و سنخ حقيقته فياضاً ، بأن يكون ما يحسبه بجوهر حقيقتها هو بعينه ما يحسبه بحوهر فاعليَّتها ، فيكون فاعلا ً لاانهشي آخر غيرالمسمي معلولا لايكون هو بالذات اثراً حتى يكون هناك امرانولو بحس تحليل العقل واعتباره ، احدهما شئ والآخراثر ، فلايكون عندالتحليل المعلول بالذات الااحدهما فقط، دون الثاني الا بضرب من التجثُّوز \_ دفعاً للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط، كالعلَّة بالذات، و ذلك عند تجريد الالتفات اليهمافقط، فائًا جَرَّ دناالعلَّة عن كل مالايدخل فيعليِّتها و تأثيرها ، ايكونهــا بماهـــي عــلة ومؤثرة ، و جردنا المعلول عن سائر مالايدخل في قوام معلوليتها ، ظهرلنا ، انكل علة علة بذاتها وحقيقتها ، وكلمعلول معلول بذاته و حقيقته ، فاذاكان هذا هكذا ، يتعيَّن و يتحقَّق انهذا المسمّى بالمعلول ليست حقيقة ، هويتَّه مباينة لحقيقة علته المفيضة اياها ، حتى يكون للعقل ان يشير الى هويّة ذات المعلول مع قطع النظر عن هويَّة موجدها، فيكون هناك هويَّتان مستقلَّتان في التعقل، احديهما مفيضاً، والاخرى مفاضأ اذلوكانت كذلك لزمان يكون للمعلولذات سوى معنى كونه معلولا الكونه متعقلا من غير تعقُّل عاسَّته واضافته اليها ، والمعلول بماهو معلول لايعقل الامضافا الى العلُّة، فأنفسخ ما اصلناه من الضابطة في كون الشي عليّة و معلولاً، هذا خلف. فاذن المعلول بالذات لاحقيقة له بهذا الإعتبارسويكونه مضافاً ولاحقاً ، ولامعني له غيركونه اثراً و تابعاً من دون ذات يكون معروضة لهذه المعاني،كما انالعلَّة المفيضة على الإطلاق اتماكونها اصلاً و مبدءاً و مصموداً اليه ملحوقاً و متبوعاً هوعين ذاته ، فاذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات الى ذات يكون بسيط الحقيقة النوريكة الربوبيّة ، مقدساً عن شوب كثرة و نقصان وامكان و قصور و خفاء برى الذات عن التعلق بامرزائد حال اومحل خارج اوداخل، و ثبت اته بداته فياض و بحقيقته ساطع وبهويَّته منتور للسماوات والارضِّ وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر.وتبيّن

الثانية \_ اذالعليئة ايضاً يتعلق بذات العلئة التي هو نحو وجودها الخاص ، فالجاعل جاعل بذاته لابشئ آخر غير ذاته حتى يكون مركباً من شيئين : احدهما ، شيء ، والثاني صفته الفاعليئة ، بل جهة فاعليتة بعينها ذاته ، واذا ثبت هاتان المقدمتان فنقول :

يجبان يكون المعلول في ذاته متعلقاً ومرتبطاً بالعلقة ، لان مايصدر عن العلقة مرتبط به ، وحينئذ يجب ان يكون ذاته بعينه معنى التعلق و الارتباط بالعلة ، لأن ذاته اذاكانت غير معنى التعلق والارتباط صفة زائدة على الذات، وكل صفة زائدة على الذات ، فوجودها بعد وجود الذات بناء المالفاعلية الغرعية ، كل صفة زائدة على الذات المفروضة مجعولة ، بل يكون المجعول غيرها ، وهذا الغير يكون مرتبطاً الى الجاعل دون الذات المفروضة ، فائها يكون مستغنية الهوية عن الجاعل .

اقول: سلسمنا اللهجعول ذات الشي وهويئته اعنى وجوده الخاص وكذا الجاعل، وسلسمنا الله المعلول مجعول في ذاته مرتبط بالعلق، ولكن لاادرى من اين يترتب على هذا وجوبكون الذات احينية نفس معنى التعلق والارتباط افالارتباط ليس الامعنى

ا ـ و ماذکره صدرالحکماء امر واضح لاسترة فیه ، چون وجود نود او بردو قسمست وجود مستقل و قائم بذات که بوجه منالوجوه ، جهت معلولیت و ارتباط بغیر در ذات اوراهندارد و استقلال و قیام بذات نحوة وجود اوست وجهت مقومیت و مبدئیت اثر و فیاضیت عین ذات اوست نه امری عارضی و موجود در مرتبه متاخرة ازذات ، و وجود قائم و مرتبط بغیر و متعلق بعلت که تقوم بغیر نحوة وجود و در تخوم ذات او متحقق است چون اگر جهت احتیاج و ارتباط بفاعل واجبی و غنی مطلق ، امری متاخر از ذاتش باشد ، باید در مقام ذات یاماهیگی از ماهیات کیه باشد و یا وجودی بی نیاز و غنی و غیر قائم بغیر ، این همان مقالهٔ اهل عرفانست که گویند : ممکنات و معلولات نسب و اضافات وجود حقند ، و مراد آنان از اضافه ، اضافهٔ اشراقی است . بهمین ملاحظه صدرالحکما فرماید ارتباط بعلت و قوام بفاعل

اعتباريًا يعتبره العقل بعد صدور حقيقة المعلول عن علته واذاعتبر العقل الارتباط بين ذات المجعول وذات المجعول، يصدق ان المعلول في ذاته مرتبطة بالعلة، لان ارتباط المجعول في ذاته بالجاعل ليس معنى سوى ماذكر، وهو لا يستلزم ان يكون الذات المجعولة عين معنى التعلق والإرتباط، هذا معان كون المعلول جهة اعتبارية مناف لماصر به في "مبحث الجعل، من ان المجعول بالذات يجب ان يكون امراً متحققاً ومناف لما اجاب في جواب من قال: ان الوجود لا يصلح للمعلولية لكونه اعتبارياً، بان هذا، لا يرد على ما اخترنا من كون المجعول بالذات الوجودات الخاصة، وهي امور متحققة في الخارج.

وايضاً هومناف لما اثبتناه من التعدد الواقعي للوجودات و الموجودات، وسيجئ انشاءالله ، بعض الايردات والاشكالات الاخر .

ومنها ماذكره العارف الشيرازى ، طاب ثراه ، ايضاً وهوايضاً مذكور فى جميع كتبه ، و قدكر ذكره فى الاسفار ، فائه ذكره فى السفر الاول والثانى كليهما و نحسن نذكره على مافى السفر الثانى ، فقال ، رحمه الله ، : فصل مافى السفر الثانى ، فقال ، رحمه الله ، : فصل مافى البواجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات ، واليه يرجع الاموركلها ، هذا من الغوامض الالهيئة التسى يستصعب ادراكه الاعلى من اتاه الله من لدنه علماً و حكمة ، ولكن البرهان قائم على انكل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجوديّة الا ما يتعلق بالنقائص والأعدام، والواجب،

نفس ذات معلول است ، پس معاول ، نفس ارتباط و عین ربط است و این غبر نحوهٔ ارتباط عرض بموضوع است که ماهیت عرض در مقام ذات از معانی کلیه است و ماهیت عرض در مقام ذات از معانی کلیه است و ماهیت عرض وابسته بمعروض نمی باشد بل که وجودش مرتبط بمعروض و جوهر است ، ولی وجود معلول دارای حالتی غیر جهت ارتباط نمی باشد و نفس فقر و عین ربط است واگر غیر این باشد باید در مقات ذات جدا از علت فرض شود و ناچار در ذات غیر مرتبط و غیر محتاج و احتیاج امر عرضی و زائد برذات آن باشد . وقد ظهر مما حررناه ،انمارامه صدر الصدور کلام صدر عن منبع التحقیق .

تعالى، بسيط الحقيقة واحدا من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما ان كلئه الوجود. اما بيان الكبرى: فهو ان الهوية البسيطة الإلهيئة لولم يكن كل الأشياء، لكانت متحصلة القوام من كون شئ ولاكون شئ، متركب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل و تعليله من حيثيتين، وقد فرض و ثبت انه بسيط الحقيقة، هذا خلف، فالمفروض انه بسبط. اذاكان شيئاً دون شئ آخر كان يكون الفاد دون بسب فحيثية كونه الف ، ليست بعينها حيثية كونه ليس ب، والالكان مفهوم الدو مفهوم ليس بسب شيئاً واحدا، والتلازم باطل، لإستحالة كون الوجود والعدم امرا واحدا، فالمازوم مثله ، فثبت ان السيط كل الاشياء.

وتفصيله: اثا اذاقلنا: الانسان مثلاً مسلوب عنه الفرسية ، اوانه لافرس، فحيثية انه ليس بفرس ، لايخلو اما ان يكون عين حثيبية كون انسانا، او غيرها ، فاذكان الشق الاول يعنى يكون الانسان بما هو انسان

ا ـ آنچه قبلاً در حاشیه در مقام تقریر مرام ملاصدرا ذکر نمودیم ، منافات با تشدد واقسمی ندارد ولی تعدد در اصل حقیقت وجود غیر معقول است ، چون صرف الشی لایتعدد و تعدد در نسب و روابط و شؤون وجود حسق است ، و غیر حق هیچ موجودی حقیقت وجودنمی باشد ، بل ظهور و شؤون اوست ، و قاعدهٔ بسیط الحقیقة نیز وجود صرف را منحصر بحق و تعدد و تکثیر که اضافات و تجلیات فعلی باشد اختصاص بخلق دارد و می توان از طریق این برهان وبرها نقبل ، کلام راطوری تقریر کرد که بمرام عرفا نزدیک شود ، و نیز باید توجه داشت که ارجاع کلیه کثرات توجود مطاق و نفی تعدد بنحو اطلاق و اعتباری دانستن کثرت بنحوکلی ، نتیجهٔ شهود سرجود مطاق و نفی تعدد بنحو اطلاق و اعتباری دانستن کثرت بنحوکلی ، نتیجهٔ شهود ساك در سفر دوم از اسفار سلاك عملی است و کثرت در ممکنات امری واقعی است ملی نه بمعنای آن که حقایق امکانی دارای وجودی باشند که در مقام ذات مورد ملاحظه فرارگیرند بدون سریان فعلی نور علت در جاباب آنها و لقولهم «قدس الله سرهم» ، فرارگیرند بدون سریان فعلی نور علت در جاباب آنها و لقولهم «قدس الله سرهم» ، افعاد اوهامهم یسوف الانکار و الاعتراض .

لافرساً ، فيلزم من ذلك ، اناً متى عقلنا ماهيَّة الإنسان ، عقلنا معنى اللافرس ، وليس الأمر كذلك ، اذليس كل من يعقل الانسان ، يعقل الله ليس بفرس ، فضلا ال يكون تعقله الإنسان، و تعقله ليس بفرس شيئا واحداً، كيف؟ و هذا السَّل ، ليس سلبًا مطلقًا ، ولاسلبًا بحثًا ، بلسلب نحومن الوجود ، والوجود بماهو وجود، ليس بعدم، ولاقوة و امكان لشي الا ان يكون فيه تركيب، فكتل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول مواطاة اواشتقاقاً ، فهو مركب . فانك اذا احضرت في ذهنك صورته و صورة ذلك المحمول السلبي مواطاة اواشتقاقا وقايست بينهمانان يسلب احدهما عن الآخر او يوجب سلبه عليه ، فتجد ، ان مابه يصدق على الموضوع الله كذا ، غيرما به يصدق عليه انه ليس هوكذا ، سواءكانت المغايرة بحسب الخارج \_ فيلزم التركيب الخارجي من مادة وصورة \_ ، اوبحس العقل ، فيلزم التركيب العقلي من جنس و فصل ــ اوماهيَّة ووجود ، فاذا قلت مثلاً: زيدليس بكاتب ، فلا بكون صورة زيد فيعقلك هي بعينها صورة ليس بكاتب، والالكان زيد منحيث هو زيد عدماً بحتاً ، بللابتُدَّانيكون موضوع مثل هذه القضيّة مركبًا منصورة زيد و امر آخريه يكون مسلوبًا عنه الكتابة من قوة او استعداد ، فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شي آخر ، الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخـــرى ، و هـــــذا التركيب بالحقيقة منشأه نقص الوجود ، فانكل ناقص حيثيَّة امكانه و نقصانــه غير حيثية وجوده و فعليئته، فكل بسيط الحقيقة يجب اذيكون تمامكل شيء ، فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمامكل الاشياء على وجه اعلى واشرف والطف ؛ ولابسلب عنه شيع الاالنقائص والامكانات والاعدام والملكات، واذهو تمامكل شيء، و تمام الشيء احتق بذلك الشي من نفسه ، فهو احق من كل حقيقة ، بان يكون هو بعينها من نفس تلك الحقيقة ، بان يصدق على نفسها . فاتقن ذلك وكن من الشاكرين .

فان قلت : اليس للواجب ، تعالى ، صفات سلبيئة ، ككونه ليس بجسم ولابجوهر ولابعرض ولابكتم ولابكيف . انتهى

اقول: الظاهر أن غرض هذاالعارف المحقق سطاب ثراه من هذا الدليل أيضاً اثبات ماذكرناه، لااثبات وحدة الوجود بالمعنى الذي اختاره، فاتَّه بعدذكر هذا الدليل قدصر ح بماذكرناه ، و بسطالقول في تحقيقه حيث قال : «وليعلم: ان هذه الماهيّات الممكنة ، ليس لشيء منها وجود مطلق ، بللكل منها وجود مقيتد ، و نعني بالمطلق مالايكون معه قيد عدمتي ، وبالمقيَّد مايقابله . وتوضيح ذلك اتَّك اذا حُنَّددتنوعاً محصلاً كماهيَّة الانسان مثلاً بانه حيو ان ناطق ، يجب عليك ان تحضر معانيه وتضبطه، و تقصد من قولك ، الشارح لماهيئة انه لايزيد عليه شيء ، ولم يبق شيء منمعاني ذاته واجزاء ماهيئته الا وقدذكر في هـ ذا القول الوجيز اوغير الوجيز ، والا لم يكن الحُنْدَدُا تَامِنًالُه ، فيشترط فيماهية الانسان وحده اللايكون شيئا آخر غير ماذكر من الحيوان والناطق، فلوفرض أن في الوجود نوعاً محصَّلا جامعاً بحسب الماهية مع هذه المعاني المذكورة في ماهيَّة الإنسان ، معاني اخرى ، كالفرسيَّة والفلكيَّة وغير ذلك، لم يكن ذلك النوع انسانًا ، بل شيئًا آخر ، اتتم وجودًا منه ، وانتما اردنا بقولنا نوعًا محصَّال ما يحصَّل وجوده، لاما يحصِّل حده و معناه فقط، فإن الانواع الاضافيَّة كالحيوان مثلاً، اوالجسم النامي مثلاً ،وانكانكل منها حتدتام " بحسب المفهوم ، الااته ليست بحيث اضيف الى ذلك معنى آخركمالتي ، لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافي و معناه ، ولهذا اذااضيف الى الجم الحسَّاس النامي ، يحمل على المجموع الذي هو الحيوان الجسم النامي ، وكذا يحمل على الانسان الحيوان ، وهذا بخلاف النبات، اذقدتمت نوعيته الوجوديَّة و تحصُّلت، كما تممَّت ماهيتُّه الحديثة ، فاذا وجد نوع حيو انهام يحمل عليه النبات ، وان حمل عليه الجسم النامي، وكذالم يحمل على النبات اتَّه حجرًا و معدن ، وان حمل عليه أنه جسم ذوقوة حافظة للتركيب ، وكلامنا في الوجو دالناقص اذاته ، لافي المعاني المطلقة اذاضم اليها معني آخر فالاول غير مصول على شيء آخر فرض اته أتم وجودا منه، بخلاف الثاني المحمول

قلنا : كلذلك يرجع الى سلب الاعدام والنقائص و سلب السلب وجمود وسلب النقصان كمال وجود » اتنهى .

اقول: ماذكره هناحق، والمقصود انجميع كمالات الاشياء موجودة فيه، تعالى شأنه، مع شئ زائد، لأئه فوق التمام.

وبيان ذلك ، انحقيقةكل شئ هو نحو وجوده ، و هذه الحقيقة لها جهةكمال و جهة نقص .

اما الجهة الاولى - فباعتبار وقوعها في مرتبة من مراتب الوجودات ، واما الجهة الثانية - فباعتبار فقد انها نكمال المرتبة التي فوقها، فاتلك عرفت ان افراد الوجودات مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقص ، ولاشك ان كل مرتبة من هذه المراتب مشتمل على المراتب التي دونه مع شئ زائد ، وفاقد للكمال الذي لما فوقه . وقس ذلك على المواد والنور مثلاً فالوجود الواجبي ، لما كان فوق الكل ، يكون جامعاً لجميع الكمالات الوجوديّة في جميع الأشياء ، ولا يصدق عليه انته شئ من الأشياء لان حقيقة هذا الشيء مرتبة محصورة من الوجود ، مركبة من كمال و نقص ، فالحقيقة الواجبيّة فرد خاص من الوجود مغاير لسائر افراد الوجود ، و معذلك كل الاشياء بالمعنى المذكور ، ولا يلزم منه اثبات وحدة الوجود بالمعنى الذي ذكره الصوفيّة .

ولذا صرح بهارسطاطالیس فیاثولوجیا ، وکذا صرحبهالفارابی فیالفصوص ، حث قال :

« انواجب الوجود مبدء كل فيض ، وهو ظاهر ، فله الكل من حيث لاكثرة فيه ، فهو من حيث هوظاهر اى عالم بذاته ، ينال الكل من ذاته ، فعلمه بالكل بعدذاته ، و يتحدالكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل في وحدة » ، انتهى .

وكذا صرَّح به الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ، حيث قال «فانكل شيء منه، تعالى ، وليس هو شيئاً من الأشياء بعده »

على نوعه. اذا تقرر هذا فنقول:

[ اشارة الى وجه الفرق فى الوجود بين المطلق و المقيد على الاصطلاحين للعارف والحكيم].

ان العرفا قداصطلحوافي اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد، على غير مااشتهر يين اهل النظر ، فان الوجود المطلق عندالعرفاء عبارة عن مالايكون محصوراً في امر معين محدود بحد خاص ، والوجود المقيده بخلافه، كالانسان و الفلك والنفس و العقل ، و ذلك الوجود المطلق ، هو كثل الاشياء على وجه ابسط ، وذلك لأنه فاعل كل وجود مقيد وكماله ، و مبدأكثل فضيلة اولى بتلك الفضيلة امن ذى المبدأ ، فمبدأ كل الاشياء و فياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى ، وكما ان في السيواد الشديد توجه جميع الحدود الضعيفة السوادية التي مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه ابسط ، وكذا المقدار العظيم يوجدكل المقادير التي دونه من حيث مقداريتها لامن حيث تعيناتها العدميئة من النهايات والأطراف ، والخط الولحد الذي هو عشرة اذرع مثلاً يشتمل الذراع مس الخط والذراعين منه و التسعة اذرعامنه على وجه الجمعيئة الاتصالية ان لم يشتمل على الخوافها العدمية التي يكون لهاعندالانفصال عن ذلك الوجود الجمعي، و تلك الاطراف العدمية التي يكون لهاعندالانفصال عن ذلك الوجود الجمعي، و تلك الاطراف

ا - و استناد الوجود المضاف الى الممكن من جهة الوجود و التحصال والكمال الى الواجب القيوم اولى من استناده الى الممكن . بل كه استناد ابن وجود بحق اول جاعل كل شئ ، بعطريق ضرورت و نسبت آن به ماهيت و عين ثابت برسبيل امكان و عدم ضرورتست و چون فاعل مبدا شئ ، غايت و منتهاى شئ نيز مى باشد، ناچار وجود به نحو اطلاق از اوست وباو رجوع مى نمايد دوالى الله يرجع الاموركلها ، عند رجوع الكل الى الملك الديان و هوالباقى بعد فناء كل شئ . ابن فناء دائمى وازلى است ، چون وجود در ممكن و ديعه است ولابد يوما ان ترد "الودايع ، پس مئال ابن قاعده بوحدت وجود است .

انعدمية ليست داخلة في الحقيقة الخطيئة التي هي طول مطلق ، حتى لوفرض وجود خطئير متناه، لكان اولى واليق بان يكون خطأ من هذه الخطوط المحدودة، وائماهي داخلة في ماهيئة هذه المصحدودات الناقصة لامن جهة حقيقتها الخطيئة ، بل من جهة مالحقها من النقائص و القصورات ، و كذا الحال في السواد الشديد ، واشتماله على السوادات التي هي دونه ، وفي الحرارة الشديدة واشتمالها على الحرارت الضعيفة ، فكهذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعي الواجبي الذي لا اتم منه ، بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها عدام و نقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلة في الوجود المقيد.

و منها ــ ماذكره جمع من العرفاء ، وهو: انه اذالوحظت الأشياء اولا بنظر جليل، يرى فيها المغايرة الواقعيّة الخارجيّة ، ثم اذالوحظت ثانياً بنظر دقيق ، يرى انهذه المغايرة بمحض الإعتبار، و في الحقيقة كلها متحدة، و ذلك لان اختلافها بالتشخّصات، وهي امور اعتباريّة ، وحقيقتها التي هي الوجود ، امرواحد . ولذا قيل : ان العالــم عبارة عن الاعراض المجتمعة في عين واحد .

والجواب: انك قدعرفت اناختلاف الوجودات بالتقدم والتأخر والشدة و الضعف والكمال والنقص، وهذا الاختلاف اختلاف في الواقع ونفس الامسر، و بالجملة تعددالوجودات و اختلافها بحسب الخارج والواقع لابمجرد الاعتبار، كما عرفت مراراً، هذه هي الادلة التي ذكروها على هذا المطلب، و قدعرفت حالها، واماً الامثلة التي ذكروها لهذا المطلب، فمنها: مثال استفادة نورالقمر من الشمس، وقد تقدم.

و منها ، : حدوث الدائرة من الشعلة الجنوالة ، فانته اذا ضرب طرف خشب او حبل فسى النار ، ثمّ ادير هذا الخشب او العبل ، يرى من سرعة حركته دائرة ، مع الله ليس فسى الخارج دائرة ، و انتما الموجود فيه طرف الخشب اوالحبل ، فكذلك حال الموجودات المرئينة في الخارج ، فائها مجرّد فرض واعتبار ، وليس الموجود في الحقيقة الاالوجود الحق القائم بالذات ،

الخيال.

و منسرعة سيره يحدث هذه الكثرات ، ولكن ليس لها تحقق خارجتي و ثبوت واقعى .

و منها ، انه اذا ادرك شبح من بعد ، فكلتماكان ابعد يرى شيء خاص، واذاصار بعده اقتل ، يرى شئ خاص آخر ، واذا صار اقرب ، يرى شئ آخر ، و هكذاك لمتا يقرب يرى شئ دون مايرى قبله ، حتى ادا صارفى غاية القرب و ظهر حقيقته ، يعلم ان حقيقة هذا الشئ غير ماادرك في المراتب السابقة ، فكذلك حال الموجودات العالمية ، فائها يرى اولا موجودات متحققة و ذوات متاصلة ، ولكن السالك اذا القرب بالرياضات والمجاهدات الى حقايقها ، يرى اتها كسراب بقيعة يحسبه الظمان اماء الدول وليس لها تحقق واقعى ، بل المدرك في نظره اولا انماكان بمجردالوهم و ماء الدول وليس لها تحقق واقعى ، بل المدرك في نظره اولا انماكان بمجردالوهم و

و منهما ، انه اذا انطبعت صورة واحدة في مرايامتكثرة متعددة مختلفة بالصغر والكبر والطول والقصر والاستواء والتحدب والتقعير ، و غير ذلك من الإختلافات ، فلاشك انها تكثرت بحسب تكثر المرايا ، و اختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها ، وان هذا التكثر غير قادح في وحدتها ، والظهور بحسب كل واحد من تلك المرايا غير مانع لها ان يظهر بحسب سائرها ، والواحد الحق ، سبحانه « ولله المثل الأعلى » بمنزلة الصورة الواحدة ، والماهيتات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها ، فهو ، سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير تكثر و تغير في ذاته المقدسة ، من غيران يمنعه الظهور باحكام بعضها ، عن الظهور باحكام مائرها .

و منها ، ان نسبة كل مايطلق عليه الغير والسوى اليه ، سبحانه ، وله المثل الاعلى "، كنسبة الأمواج الى البحر الزخار ، فان الموج لاشك ائه غير الماء عند العقل من حيث

البحر بحر، على ماكان في قدم ان الحوادث امــواج و انهــار لايتحجبًنك اشكال، يشكئلهـا عمّن يشكيّل فيها ، فهي استار

و منها، ان نسبة الممكنات الموجودة اليه، تعالى، كنسبة مراتب الاعداد الى الواحد لابشرط شئ، فان لكل مرتبة من مراتبه معانى ذاتية واوصافاً عقلية مخصوصة بها، مع انها عين الواحد فى الحقيقة، فايجاد الواحد بتكراره العدد، مثال لايجاد الحق، تعالى، الخلق بظهوره فى آيات الكون و مراتب الواحد، مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص و التلوازم كالزوجية و الفردية و الصمم والنطقية، مثال لايجاد بعض مراتب الوجود بالماهيات واتصافه به اعلى هذا الوجه من الاتصاف المخالف لمائر الاتصافات المستدعى للتغاير بين الموصوف والصفة فى الواقع، و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان احكام الأسماء الالهية والصفات الربانية، والارتباط بين الواحد والعدد، مثال لارتباط الحق و الخلق، وكون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الاربعة و غير ذلك، مثال للنسب اللازمة التي هي مضات الحق، و ظهور العدد بالمعدود، مثال لظهور الوجودات الامكانية بالماهيئات، وكما ان الواحد غير محتاج الي شئ من الاعداد، من حيث هوهو، وهي محتاجة اليه، وكما اثه فكذلك الحق غير محتاج الى المحد من الموجودات. وهي محتاجه اليه، وكما اثه فكذلك الحق غير محتاج الى اعدد من الموجودات. وهي محتاجه اليه، وكما اثه بلزم من عد مالواحد عدم جميع انواع العدد من غير عكس، فكذلك الحق و

انه عرض قائم بالماء ، واما منحيث الوجود فليس فيه شئ غير الماء، فمن وقف عند الأمواج التي هي وجودات الحوادث وصورها ، و غفل عن البحر التزخار الذي بتموّجه يظهر من غيبه الى شهادته ، و من باطنه الى ظاهره هذه الامواج ، يقول بالامتياز بينهما و يثبت السوى و الغير ، ومن نظر الى البحر وعرف انها امواجه ( والأمواج لا تحقق لها بانفسها ) قال بائها اعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده الاالحق ، سبحانه، وماسواه عدم يخيل انه موجود متحقق ، فوجوده خيال محض والمتحقق هو الحق لاغير ، و في هذا قيل :

١ - س ٢٤ ، ي . ١

۲ - س ۱۱ ، ی ۲۲ .

١ - س ٢٠ ئ ٢٠ ٠

الأمثلة ، ولايحتاجكل منها الى بيان عليحدة ، لظهوره لكل احد . ولذا صرّح جمع من العرفاء ، بانهذه الأمثلة مقربة من جهة ، و مبعدة من جهة اخرى .

[بيان الاشكالات التي ذكرت في المقام و تحقيق الحق في الوحدة والكثرة]

واماالثالث ، اعنى ذكر الإشكالات الواردة على هذا المذهب ، فنقول : قدعرفت منا حال ادلتهم وامثلتهم - فهى لاتثبت شيئا - والاشكالات الواردة على هذا المذهب كثيرة :

منها ، اتلك قدع فت انهم قدصر حوا بأن المعايرة بين مراتب السوجود اعتسى المرتبة الواجبية والخلقية، بمجرد الاعتبار و التعقل، و في الخارج والواقع لافرق بينها ، فحينئذ يلزم ان يكون الوجود الواجبي في الخارج مجرّد وجود الممكن، ولم يكن له تحقق خارجي معقطع النظر اعن المظاهر والمجالي ، وهو فاسد ، كماعرفت . ومنظن انه يلزم من كلام الصوفية عدم تحقق الوجود الواجب خارجاً عن المظاهر، فعلقة ظنتة ماذكر ناه ، و هو في موضعه . و ليس سبب الظنّ المذكوره ماذكره العارف الشيرازي ، طاب ثراه ، حيث قال : ولا يبعد ان يكون سبب ظنّ الجهلة بهؤلاء الأكابر، الطلق الوجود تارة على ذات الحيّق ، وتارة على المطلق الشامل ، وتارة على المعنى الظام العقلي ، فاتهم كثيراً ما يطلقون الوجود على المعنى الظائي الكوني ، فيحملونه على مراتب التعيشنات والوجودات الخاصة ، فيجرى احكامها ، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الالهية : «كلما دخل في الوجود فهو متناه » .

وماقال القونوي في تفسيره للفاتحة: «اوالفيءالخارج عن دائرة الوجو دوالجعل».

الموجودات ، وكما انالواحد اذا ضرب في نفسه اوفي عدد آخر ، لايلزم منه تكثير، بل كان ، فكذلك الحيَّق اذا اخذ مع صفاته او مع غيره ، وكما انالواحد لوقسط لاينقسم من حيث انه واحد ، فكذلك الحق ، الى غير ذلك من المناسبات. و منها ، مثال النور الشمسى ، فانله ثلاث اعتبارات :

احدها \_ ماكان مغايرا لماقام به وزائداً عليه ، ولم يكن ناشياً منذاته كالنور الواقع على الأجمام، فائه مغايرلها و ليس ناشياً منها، وهذا مثال وجودات الممكنات. وثانيها \_ ماكان مغايراً لما قام به ، ولكن كان ناشياً منذات له الممن غيره ، كالنور القائم بالشمس و هذا مثال وجود الواجب ، على زعم المتكلمين .

وثالثها - اعتبار النور مجرداً غير قائم بشئ ، فائه بهذه الإعتبار نور و منثور، وضوء و مضئ ، ولا يحتاج في النورانيئة الى غيره ، وهذا مثال وجود الواجب على طريقة الصوفية ، فكما ان النور الواقع على الاشياء ليس مغايراً بالذات لهذا النور اذا اعتبر مجرداً غيرقائم بشئ ، فكذلك حال وجود الممكن والواجب ، وكسا ان الاشياء في انفسها مظلمة ويحتاج في النورانيئة الى نفس النور و نفس النور لا يحتاج في النورانيئة الى تفس النور و نفس المدومة ويحتاج في النورانيئة الى تفس النور المكانيئة في انفسها معدومة ويحتاج في الموجودية الى حقيقة الوجود، والوجود موجود بنفسه لا يحتاج الى شئ آخر.

هذه جملة الأمثلة التى ذكروها لهذا المطلب، وهى لاتفيد شيئاً يطمئن به النفس، من انهذه الأمثلة من باب القياس من الفارق، فان مثال انطباع الصورة الواحدة في السرايا المتعددة، لا ينطبق على مانحن فيه ، لأن في المثال، المرايا المتعددة موجودة، و في الممثل له ليس الأمركذاك، لان الماهيئات التي بمنزلة المرايا ، امور معدومة في الخارج، فكيف يرى فيها الشع.

والنور الشمسى، لايمكن ان يكون واقعاً على الأشياء، ومع ذلك كان هذا النور بعينه قائماً بذاته غير واقع عليها ايضاً ، فانكان وجود الواجب ايضاكذلك ، فيلزم انلا يكون له تحقق بالفعل خارجاً عن الاشياء، وهو كفر صريح، وكذا حال باقى

ا سبل بلزم عدم تحقیق الممكنات و تحقیق الواجب تعالی بالذات و تحقق غیره بالعرض و چون كلام در اعتباری بودن كثر اتست لذا لوازم خاص كثرت نیز اعتباری خواهد بود. و این مسلك غیرمام كسی است كه از برای واجب مقام و مرتبه ای مجرد و متمیز و جدا از ممكنات موجود نمی داند ، در مسلك اول ممكن نفی شده است و در مرام دوم واجب مئالا تفی شده ، علی مایظهر من كلام الجهال من المتصوفة.

فى الشئونات لا يقدح وحدة الذات ، ولا ينتام الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الازلى عماكان عليه ، بل الآن كماكانت حيث كان ولم يكن معه شيء ، ولذا قبل.

وماالوجه الاواحد غير اتّه \_اذاانت عددت المرايا تعددا » اتهى .

و منها ، اتَّه يلزم حينئذ اللايكون الحاصل من الجعل ، امراً محققاً في الخارج بل اعتباراً محضاً ــ اعتبارياً محضاً ، خ ل ــ

و منها ، انه يلزم حيننذ نفى التعدد الواقعي للأشياء وعدم التكثر الخارجيو للموجودات ، و هو تكذيب للحس والعيان .

ومنها ، انكيتفية تنزل الوجود الواجبى من سماء الإطلاق الى ارض التقييد و تطرّوره باطوار مختلفة وتشأنه بشئونات متباينة ، لايمكن ادراكها للعقول ، ولا سبيل اليها بل هو مجردكلام لايحصل معناه لاولى العقول الصرفة ، فالقائل بهنذا المذهب ، اناعترف بعدم نيله الى مرتبة المكاشفة والمشاهدة ، فبناء مذهبه على مجرد التقليد فقط ، وانادعى المرتبة المذكورة ، فهو امر آخر .

و منها ، انه يلزم حينند اتتصاف البارى ، تعالى ، بصفات الحادثات وكونه محلاً المحوادث والأعراض ، وموصوفا بالفاسدات و المتغيرات ، تعالى الله ، عن ذلك علواً كبيرا .

والجواب، بان لزوم الأمور المذكورة اشّمايكون اذاكان للاعراض والحوادث تحقّق في الواقع اوعلى هذا المذهب لاتحقّق الاللوجود الواجبي، و غيره مجسرد

وماقال في مفتاح الغيب : والوجود تجلّل من تجليّات غيب الهوية . وماقــال معيّن كباقي الاحوال الذاتيّة .

وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد: «لأن فوقها، يعنى فوق الطبيعة، عالم العدم المحدث » .

وفيها: « ابن فى الظمات يوجد عين الحياة » و هذا القول منه ، اشارة الى ماقاله فى مدارج المدارج: « واعلم ان فوق عالم الحياة عالم الوجود ، و فوق عالم الوجود عالم المدود ولانهاية» اتهى .

فظهر انَّه قديكُون مرادهم من العدم مايقابل هذاالنحو من الوجود الظلِّي ، وان لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة ، بل على المجاز ، لأن الوجود في عــرفهم مایکون مبدأالآثار و منشأالآکوان ، و یمکن ایضا انیکون مرادهم منالموجـود مايكون معلوماً و مخبراعنه ، وكل مالايكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويَّته، فغير موجود بهذا المعنى ، فالوحدة الحقيقية بشرطلاً ، وغيب الغيوب ، حيث لايكون لاحدمن الخلق، قدم في شهوده وادراكه ، فيصدق عليه اتَّه غير موجودلغيره على الوجود قديطلق على المأخوذ من الوجدان ، و هو ايضاً مرجعه الى الوجــود الرابطي ، فيكون مسلوبًا عنه ، تعالى ، اذلايمكن نيله وظهوره لأحد الا مــنجهة تعيشناته ومظاهره لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه، ووجوده انماً هو بالفعل لابالقوة، وبالوجود، لابالامكان. فذاته يظهر بذاته وكماله بنفسه و وجوده انتماهو بالفعل، لا القوة، فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبته الأحديثة الصرفة المعبَّر بالكنز المخفى في الحديث المشهور ، ويظهر بعدهذا الظهور ظهور آخر، لاعلىغيره، بلعلى ذاته، وهو الظهور طوراً بعد طور في المظاهر المعبّر عنه بالمعروفيَّة ، و هذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيوميّة في المرائي العقلية و النفسيَّة والحسيَّة ، بمدارككل شاهد و عارف ، و بمشاعر كل ذكى وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهـور جلاءًا وخفاءًا ، وطبقات المدارك كمالاً ونقصاً ، والتكثر فيالظهورات ، والتفاوت

ا مورد بحث این است که ، فعل و تجلی حق که همان وجود ساری در مظاهر باشد و از این نفس رحمانی اعیان از مقام علم بعین و از عدم بوجود واز ظلمت بهنود آیند واز سریان این وجود عام وجودات خاصّه و مقیده متحقق شوند ، آیا ایس سبب وجود مضاف بحق بطریق حقیقت و بممکن بطریق مجاز است و وجود واحد شخصی باعتبار صرافت ذات مبداتجلی و باعتبار مراتب نازله مظهر قابل تجلی است

اعتبار و وهم ، يصيرالأمراشنع كمالا يخفي .

فانقلت: انالصوفيّة مُصرَّحون بانالوجود مقول على افراده بالتشكيك، فيجب ان يكون افراده، متعددة، فهذا مخالف لوحدة الوجود، وهـوايضًا بحث عليحدة عليهم.

قلت : الأمر في الظاهر وانكانكذلك ، الاانتهم قالوا : ان التفاوت ليس افسى حقيقة الوجود ، بل في ظهور خواصه .

قال الشيخ صدر الدين القونوى في رسالة الهادية: « اذا اختلف حقيقة بكونها شئ اقوى اواقدام اواشد اواولى ، فكل ذلك عندالتحقيق راجع الى الظهور، دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة ، اي حقيقة كانت من علم و وجود و غيرهما ، فقابل يستعدلظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر ، مع

و انتساب این فیض ساری دراعیان باعیان ممکنه به نصو مجازست و تحقق مختص بحق و جلوه و وجه باقی بعد فناء کلشئ از صقع ربوبی است و یا آن که کثرت حاصل از اصل وحدت نیز حقیقی و غیر اعتباری است و از همین کثرت اعتباری و نیز از همین وجود مجازی باعتباری و مجازی مصطلح عرفا تعبیر شده است ، نه اعتباری و مجازی مصطلح ارباب حکمت . وجود عام ساری در اعیان ممکنات منشأ وجودات خاصه و مقیدات ولی نه منشئیت بمعنای مبداصدور و ایجاد ، چون مبدأ ایجاد حق اول است و ما به الایجاد فیض مقدس است وایجاد آن ، همان ایجاد وجودات خاصه است ، وگرنه وجود واحد شخصی نخواهد بود و وحدت سنخی با توحید وجودی مصطلح عرفا منافات دارد – لمحرره جلال الاشتیانی – .

ا ـ اساس کار و پایه و ریشهٔ مطلب در این جاست که آیا اصلا وجود قبول تشکیك می نماید و در ذات و حقیقت وجود ، تفاوت معقول است و یاآن که تفاوت و تشکیك وشدت و ضعف بانحاء تجلیات برمی گردد وواحد شخصی سعی رفیع الدرجات منشأ کثرات چون بالذات واحد است وصوف شیخ لایتکرر و لایتثنی ، قهرا فعل واحد ساری در مراتب بحسب تفاوت استعدادات دارای تفاوت ظهورست و نه آن که درجات متعدد دادد ـ و بین المشربین فرقان عظیم ..

ان الحقيقة واحدة في الكل ، والمفاضلة والتفاوت واقعة بين ظهوراتها بحسب الأمسر المظهر المقتضى لتعين تلك الحقيقة تعيثنا مخالفاً لتعينته في امر آخر ، فلا تعدد في الحقيقة من حيثهي ، ولا تجزية ولا تبعيض . وماقيل : لوكان الضوء والعلم يقتضيان زوال الفئ ووجود المعلوم ، لكان كل علم وضوء كذلك ، فصحيح ، لولم يقصد به الحكم بالإختلاف في الحقيقة » اتهى .

فظهر انمذهبهم انالتفاوت فى ظهور حقيقة الوجود، بحسب تفاوت الماهيئات القابلة، ولكن يرد عليهم انالقابل الذى هوالماهيئة امر اعتبارى عندهم، فكيف يصير سبباً للاختلافات المتحققة فى الخارج.

تم لورود هذه الايرادات والإشكالات ، انكر وحدة الوجود جمع من اجلاء الصوفية وعظمائهم، كالشيخ العارف الواصل الشيخ علاء الدولة السمناني والسيد العارف المشاهد السيد محمد المتلقب برهيسو دراز »، وكقر و الطائفة الوجودية .

وليس علمة التكفير ماظن بعضهم من ان الشيخ علاء الدولة السمنانسي ظن ان الصوفيّة قائلون بان الواجب هو الوجود المطلق الانتزاعي ، ولذا كفرهم ، وكيف بكون العليّة ذلك ؟ مع ان هذا الشيخ اجل قدراً من ان يحمل كلام جمع من اكابر العرفاء على شي يدل صريح كلامهم على خلافه ، بل العليّة ماذكرناه .

ثم الحق انالمخالفة بين الشيخ والسيد و بين الطائفة الوجودية ، ليست لفظية ، بلالحق ان النزاع بينهم معنوى كمايظهر منحواشى الشيخ علاء الدولة على الفتوحات، فائه خالف الشيخ الأعرابي في كل عبارة دالة على الوحدة ورداها ، فمن جملتها العبارة التي تقد من من قول الشيخ الأعرابي : «الوجود المطلق ، هو الحق المنعوت بكل نعت . . . » ، فكتب المحشى اعنى الشيخ علاء الدولة: «الوجود الحق هو الحق هو الحق من المنه على الشيخ علاء الدولة : «الوجود الحق هو الحق المحتى المنه على الشيخ على الله على المنه المحتى المنه الشيخ على الله على المنه على المنه على المنه ا

۱ - شيخ علاءالدوله قدرى بى التفاتى كرده است در فهم كلام شيخ اكبر ، واين كه دركتب شيخ اكبر كرارا ديده مى شود ، حقيقة الوجود حق و المطلق فعله و المقيد

والغرض اذالشيخ علاءالدولة على اذالوجود الحق هوالواجب، و هو مبائن عن وجودات الممكنات المعلولةله ، تعالى، والوجود المطلق باي معنى اخذفعله، تعالى، وليس هو الحق ، والصوفيَّة : اذالواجب هو الوجود المطلق .

و المكاتبة التي وقعت بين الشيخ علاءالدولة والعارف الكاملكمال الديسن ، عبدالرزاق الكاشي مشهورة ، وقد نفي الوحدة بالمعنى المتعارف بينهم ، و قال: « اتنى ايضاً قدوصلت الى هذا المقام ، وكشف لى وحدة الوجود، ولكن لماترقيت عن هذا المقام ، ظهرلي خلافه ، فعلمت ان الطائفة الوجوديَّة لم يتجاوزوا عن هذا

اقول : ويؤيد ذلك ماقال بعض العرفاء : انتي سمعت من استادي انَّه قال : انتي كنت على مذاق ارباب الوحدة مدَّة طويلة حتَّى وصلت الى عارفكامل ، و وجدت ان مشرب الأصل الذي هو المشرب المحمدي ، صلى الله عليه وآلـــه ، فــوق مشرب الوحدة ، رجعت عن مشرب أرباب الوحدة .

ثم لايخفي أن مايصل الى اذهاننا القاصرة منعباراتهم في بيان الوحدة ممتا لايقبله العقل ، ولاينكر ان يكون غرضهم معنى سوى مانفهمه ، ويكون صحيحًا، غير حاصل الابالمكاشفة ، فان اكثر ما يحصل بالمكاشفة طريق فهمه منحصر بها ، معاثله لايمكن وضعه فيقوالب الألفاظ لتعاليه .

ويؤيد ذلك انجماعة من العرفاء ، صرَّحوا : بان الشيخ الاعرابي و السيد العظيم السيَّد محمَّدالملتَّق بگيسو دراز ، متوافقان في المذهب في ممثالة الوجود ، مع ان التخالف بينهم امر ظاهر ، كما يظهر من كتبهم .

ا - و المحق أنه ماوصل إلى هذا المقام وكان يخبل أنه وصل إلى هذا المقام ولو وصل لم يتقور بهذه الكلمات المتناقضه ولوكان متدربا في المعرفة لما ضبع وقته المناقشات اللفظية .

مهر کردند و دهانش دوختند هرکه را اسرار حق آموختند لاالوجود المطلق ولاالمقيدكما ذكر » اتنهى كلامه.

و منها ، قوله : «ليس في نفس الأمر الاوجود الحق » فكتب الشيخ علاءالدولة بلي ، ولكن ظهر منفيضجوده مظاهره ، فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجــود مقيِّد وللمفيض وجود حق.

و منها ، قوله : ولقد نبَّهتك على امر عظيم ان تنبَّهتله و عقلته ، فهو عين كل شئ في الظهور ، ماهو عين الاشياء في ذاته ، سبحانه ، بل هـــوهــو والاشياء اشياء ، فكتب المحشى: « فكن ثابتاً على هذا القول » .

ومنها : «قوله اذالحق هو الوجود ليس الا . . . » فكتب المحشى : «بلسى ، هو الوجود ولفعله وجود مطلق ولأثره وجود مقيَّد ».

آثاره ، بایددقت درکلام شیخ و مفسران کلمات او نمودکه این مفسران از قبیل قونوی و عفیف الدین تلمسانی و جندی و کاشانی و فرغانی و ... که هر کدام استاد علاءالدوله بحساب مى آيند نيز به توضيح كلام شيخ پرداخته و همه در عين آن ك گفته اند ، حقیقت وجود حق است ووجود مطلق نیز بحق اطلاق نمودهاند ولی همانطوری کــه خود شیخ تصریح فرموده است ، اطلاق در حقیقت وجود بمعنای سلبی است ، یعنی وجود عارى و مبسرا از قيد منشانقص كه اساتيد متأخر از آن بوجود مطلق لابشرط مقسمي تعبير كرده اند ، و بوجود عام نير وجود مطلق گفته اند ولي در اين جا اطلاق و سریان در غیر قید فیض ساری حق است و اطلاق در این جا امری غیر سلبی است و این فعل و فیض حقاست که منعوت بکل نعت است و اگر بحق اول نیز مطلق منعوت بكل نعت اطلاق نمايند مراد اتصاف او به نعوت است از باب سربان فعلى حق واحاطة سریانی او در اشیاء و باشیاء ، نهاحاطهٔ قیومی که با تنزه ذات منافات داشته باشد \_ نكته ها چون تيغ يولادست تيز \_

١ - و يقال للشيخ علاء الدوله: بلى ايسها الشيخ، فيضه السارى في الاشياء و آثاره المتبعثةعن فيضه السارى كلها غير خارجة عن وجوده و ليست من غيره وهوالظاهر بحسب ذاته و وجوده الغنى عن العالمين و مظهر و مقيد و مطلق و عام و خاص باعتبار سربانه الوحداني فيالمظاهرو المظاهر ايضا حصلت منانحاء تعقلاته شؤون احواله ، و هوالاول و الآخر و الظاهر والباطن - جلال آشتياني -.

وقد نقل واحد من خلفاء السيد ، انى سألت منروح السيد بعدوفاته ، هل تكلّمت مع روح الشيخ الاعرابي بعد وفاتك في باب مسألة وحدة الوجود؟ فقال التي لاقيت مع روح الشيخ في حال حياتي و تكلمت معه في المسألة السذكورة ، فاجاب بنحوكان موافقاً لاعتقادى ، فقلت له : ان عباراتك لاتفي بهذا المعنى و يظهر منها خلافه ، فقال : غرضي من العبارات المذكورة ، فاصلحها ، فانتي رأيت اصلاح عباراته في صورة الاعتراض . والله يعلم ،

في تصحيح وحدة الوجود و ماذكره بعض آخر من متأخرى العرفاء

هو، انحقيقة الوجود الذي هو حقيقة الواجب متعين في نفه وله تعين عين ذاته، ومع ذلك يجامع التعينات الاخر من تعينات الماهيئات ، وليس حقيقة الواجب بريئة عن النعيش في حدداته ، كما هو بناء الطريقة الاولى .

قال بعض العرفاء: لا يخفى على من تنبع معارفهم المثبوثة في كتبهم، ان مايحكى من مكاشفاتهم و مشاهداتهم ، لا يدل على اثبات ذات مطلقة ، محيطة بالمراتب العقلية والعينية ، منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ، يمتنع معه ظهورها من تعيش آخر من الحقايق الخارجية ، ليس لها تعين آخر من التعينات الالهيئة الخلقية ، فلامانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات كلتها، لا ينافى شيئا منها، ويكون عين ذاته غير زائد عليه ، لاذهنا ولاخارجا ، اذاتصتوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلى بين جزئياته ، لاعين تحوله و ظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علماً وعينا ، غيباً و شهادة بحد بالنسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة ، واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية في اقطار البدن وحواستها الظاهرة وقواها الباطنة ، بل النفس الناطقة الكمالية فائها اذا تحققت بمظهريئة الإسم الجامع ، كان التروحن التروح من بعض حقايقها اللازمة فيظهر بمنظهريئة الإسم الجامع ، كان التروحن التروح من بعض حقايقها اللازمة فيظهر في صور كثيرة من غير تقيد وانحصار ، فيصدق تلك الصور عليها ويتصادق لاتتحاد فيصور كثيرة من غير تقيد وانحصار ، فيصدق تلك الصور عليها ويتصادق لاتتحاد

عينها ، كما يتعدد لاختلاف صورها ، ولذا قيل في ادريس ، على نبيتنا وعليه السلام ، انه هو الياس المرسل الى بعلبك ، لا بمعنى ان العين خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية ، والاكان قولا بالتناسخ ، بل ان هوية ادريس مع كونها قائمة في انيته وصورته في السماء الرابعة ، وظهرت و تعينت في انيئة الياس الباقي الى الآن ، فيكون من حيث العين و الحقيقة واحدة ، ومن حيث التعين الصورى اثنين ، كنحو جبرئيل و ميكائيل وعزرائيل عليهم السلام ، يظهرون في الآن الواحد في مأة الف مكان بصور شتى ، كلها قائمة بهم . وكذلك ارواح الكمل ، كمايروى عن قضيب البان الموصلي ، اته كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة ، مشتغل في كل بامر غير ما في الآخر ، و لما لم يسمع هذ اللحديث اوهام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه في الرد والعناد ، وحكموا علبه بالبطلان والفساد ، واماً الذين منصوا تلقويق للنجاة من هذا المضيق ، فلماً رأوه متعالياً عن الزمان والمكان ، علموا ان نسبة الأزمنة والأمكنة اليه نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره في كل مكان باي نسبة الأزمنة والأمكنة اليه نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره في كل مكان باي شنشاء ، وباي صورة اراد التهي .

اقول : ماذكره أمن اذللوجود الواجبي تعيناً هو عين ذاته ، فهو حق على مـــا

<sup>1 -</sup> و اعلم القائل بریدامراً غیر مافهم المؤلف العلامة ـقدهـ من كلامه حره. چون مورد كلام و بحث آنست كه آیا می شود شعی واحد ، هم ظاهر و هم مظهر بوده باشد ، شیخ كبیر در مفتاح فرماید: «ان كل مظهر لامرما ، كان ماكان ، لایمكن ان یكون ظاهراً من حیث كونه مظهراله ولاظاهراً بذاته ، ولافی شی سواه ، الاالذی ظهر بذاته فی عین احواله ، و كان حكمها معه حكم ماامتازعنه من وجه ما ، فصار مظهراً لمالم بتعیت منه اصلا و كان حكمها معه حكم ماامتازعنه من وجه ما ، فصار مظهراً لما مطهراً و و كان حكمها معه حكم المتازعنه من وجه ما ، فصار مظهراً حالكونه مطهراً و الكمل ایضاً دون غیرهم من الموجودات منه نصیب » مطهراً و مظهراً حالكونه ظاهراً و للكمل ایضاً دون غیرهم من الموجودات منه نصیب » و بعد و این كه قونوی فرمود: «هذا شأن الحق ... » چون حق ظاهر و مبدا تجای و علت و موجداست باعتبار ذات و مقام قیامه بذا ته و حق مظهر است ، از حیث صفات و اسماء و احوال ، و لذا در تفسیر فرمود: « انت مراته و هومرات احوالك » .

حصل بمجرَّد النسبة بين الماهيئات والوجود الواجبى ، ولم يكن وجوداً حقيقيًّا ، فهو ذوق المتألّهين وقدع فت مافيه ، وانكان وجوداً حقيقياً هوالوجود الواجبى، فلايخلو امنًا ان يكون للواجب تحقيق عليجدة مع قطع النظر عن وجودات الممكنات اولا ؟ والثانى باطل بالبديهة ، وعلى الاول ، يلزم منه ان يكون لشىء واحد وجودان حقيقيان ، وهو ايضاً باطل بالبديهة .

تم لا يخفى الفطلوب القائل بهذه الطريقة هو الثانى ، لاالاول ، و انتما ردّدنا استظهارا .

### الطريقة الثالثة

ماذكره بعض الموافقين الحكماء في اكثر مسائلهم وهو : « انحقيقة الوجود واحدة لاتكثّر فيها بوجه من الوجود ومعذلك للوجود

اصل حقيقت وجود نسبت بكافة تمينات لابشرط و غير متعين است تعين او بذاته مانع از قبول تعبشنات خلقي نمي باشد، وسبب نمي شودكه مطلقاً وجودامكاني وأوصاف آن و لوازم آن بحق مستند نشود، چون حق اول در مقام تنزیه ومقام غناءمن العالمین اگر چه منظره است از صفات امکان و لوازم حدثان ولی باعتبار مقام تشبیه و فعل اطلاقی حق عین هرشی است و در هر صورتی جاوه نی خاص دارد ، لذا آیات ناظر به تشبيه مثل روايات اين باب مثل الذين يبايعونك انما يبايعون الله و مارميت ... ، و امثال آن صریحاً دلالت نماید براستناد وجود امکانی و لوازم آن بحق ، چهآنکه همانطوری نزهت ذاتی از خواص حق است ، احاطه سریانی و ظهور بوجه اطلاق نیز از لوازم وجود مطلق است . پس همین وجود ساری در مظاهر امکانی و متحد ب مظاهر خلقی و منشأ تحقق وجود خاص بلكه بودن آن عين مظاهر خلقي ، وجود حق است در مقام تشبيه ، و اختصاص بخلق دارد بلحاظ تنزيه ذاتي حق . لذا همين وجود مستند است بحق و حق عين آنست ، بحسب سعه وجودي و مدلول بسيط الحقيقة كل الاشياء ، واستناد آن بحق محال و غير جائز بلكه كفر است ، بلحاظ مقام نطون کبریالی حق که بکلی از صفات امکانی منزه و مبتراست. آنچه ایراد براهـــل عرفان در این زمینه شده است ناشی از خلط بین مقامین وجود است - لمحرره حلال آشتیانی - ٠

اشرنا اليه ، واماً ماذكره من الله يظهر في كل ماهية من الماهيات و وجود الماهية هو هذ االوجود وليس لها وجود عليحدة ، فمحل نظرو تأمثل ، لائه لما ثبت ان للاشياء كثرة حقيقة ، والماهيات امور اعتبارية ، فيجب ان يكون لكل واحد منها وجود ثابت عيني عليحدة في الخارج ، وايضا قد ثبت ان الوجود مقول بالتشكيك، فيجب ان يكون له افراد متعددة متكثرة في الخارج ، واحدها فوق التمام ، و علة الكل وهو الوجود الواجبي والباقي وجودات الممكنات .

ثم لا يخفي ابَّه بناء آعلي هذه الطريقة انكان وجود الممكن وجوداً غير حقيقي،

انسان بالغ بمقام جمع الجمع از باب آن که مظهر اسم جامع کامل الهی است ، از این معنا دارای بهره و نصیب است ، و لذا نقل المؤلف العلامة عن بعض المرفا واظن انه برید العارف الکامل ــ مؤید الدین الجندی: «واعتبر ذلك بالنفس الناطقة الساریة می اقطار البدن ۱۰۰۰ الی قوله: فتظهر فی صور کثیرة ... الخ ».

شيخ كبير در تفسير فرمايد: «سكل موجود حكمه مع الاسماء ، حكمها مع المسملي و الانفكاك محال على كل حال و في كل مرتبة ، فالعالم بمجموعه مظهر الوجود البحت، وكل موجود على التعين مظهر له ايضا و لكن من حيث نسبة اسم خاص في مرتبة مخصوصة والوجود مظهر لاحكام الاعيان و شرط في وصول الاحكام من بعضها الى بعض س فالانسان الكامل مظهر له من حيث الاسم الجامع ولذا كان له نصيب من شأن مولاه » .

این که بعض اکابر من العرفاء گفته است: حق بدات و نفس خود متعین است ولی این معنا مانع از آن نیست که با دیگر تعینات جمع شود ، و مؤلف علامه آن دا منافی قواعد توحید دانسته است و گمان کرده است که بعض العرفاکثرت خلقی دانفی کرده است و وجود ممکن را عین وجود واجب دانسته است ، باید توجه داشت که کلام آن عارف محقق تمام است و از ممکن نیز نفی تحقق نمی نماید، چون با دیگر تصریحات آنان این گفته سازش ندارد ، و کلام عرفا در این مقام اشارت است به توحید وجودی و بحسب لب آین همان قاعده بسیط الحقیقه است بالسانی دیگر و خلاصهٔ کلام آن که حق در مقام ذات از کلیه تعینات مبتر است و اول تعین او که همان تجلی ذات للذات باشد که از آن حکما بمقام واجبی تعییر نموده اند ، منشاکل تعیناتست و چون

كثرة حقيقية ، وهذه الكثرة اثما حصلت باعتبار السلوب العارضة لدرجات حقيقة الوجود، فان حقيقة الوجود دا السلب الميوجد كثرة اصلاً ، والفرق بين يحص وجود خاص ، واذا سلبت بسلب آخر همذا المذهب ومذهب الصوفية ، ان بناء هذا المذهب على ان الكثرة انما حصلت هذا المذهب ومذهب الصوفية ، ان بناء هذا المذهب على ان الكثرة انما حصلت من السلوب العارضة لدرجات حقيقة الوجود ، و للوجودات كثرة حقيقة ، مع كون حقيقة الوجود واحدة ، وبناء مذهب الصوفية على ان الكثرة للوجودات اعتبارية، وليس حصولها من السلوب . والى ماذكرنا اشار هذ القائل حيث قال ، ثم نقول : لا يجوز ان يكون لمعنى الوجود بنفس ائه معنى الوجود افراد ذاتية ، لان تعاييز بعض ، وعن نفس معنى الموجود ، لا يكون نفس هذا المعنى ، لاستحالة كون الواحد بما هو واحد ، مشتركا و مختلفا و واحداً وكثيراً ، بل بامر خارج عسن نفس معنى الوجود ، فقد ثبت اذن بفضل الله تعالى ، ان حقيقة انوجود بماهى حقيقة الوجود ، حقيقة واحدة لاكثرة فيها من حيث هى هذه الحقيقة ، لكن للوجود امم ذلك كثرة حقيقة لامجازاً وخطابة ، لان آثار الموجودات واحكامها و خواصها مختلفة الختلافاً حقيقياً ذاتياً بالجنس والنوع والشخص ، فمصدر هذه و منبعها انكان هو الموجود ، وجب ان يكون فيه ذلك الاختلاف ، و انكان انماهيات وجب ان يكون فيه ذلك الاختلاف ، و انكان انماهيات وجب ان يكون الموجود ، وجب ان يكون فيه ذلك الاختلاف ، و انكان انماهيات وجب ان يكون الموجود ، وجب ان يكون فيه ذلك الاختلاف ، و انكان انماهيات وجب ان يكون الموجود ، وجب ان يكون فيه ذلك الاختلاف ، و انكان انماهيات وجب ان يكون

1 - ولی کثرت حاصل در وجود چون از اصل وحدت منبعث شده است، هرگز کثرت حقیقی ملازم با تعدد و تباین واقعی نمی باشد ، چون جهت وحدت در حقایق وجه باقی حق است که از آن به امر الهی « وماامرنا الاواحدة » و وجه باقی «و یبقی وجه ربك» تعبیر شده است و چون اختلاف بین وجود عام وفیض مقدس ووجودات خاصه مقیده باطلاق و تقیید است ، صحیح که گفته است : اصل و حقیقت وجود واحدست و ظهورات آن متعددست و این تعید نیز ازباب لزوم رجوع الکل الی الملك الدیان باصل وحدت راجع است ، و تباین ذاتی و عزلی مطلقاً در مقام تحقق ندارد و تباین وصفی مروی است از سلطان اولیاء ،

فيها ذلك ، والماهيات المختلفة هذا الاختلاف يمتنع اذيكون مناسبة لوجود واحد منحيث هو واحد . فقد تبين اذا ، ان حقيقة الوجود من انتها حقيقة واحدة ، ليس فيها من حيث نفس الحقيقة الوجودية من الكثرة شائبة ، ففيها مع ذلك كثرة حقيقة ، فيها من حيث نفس الحقيقة الوجودية من الكثرة شائبة ، ففيها مع ذلك كثرة حقيقة ، بها التكثير والإختلاف ، لا يجوز ان يكون وجودات ، لوحدة القول فيها ، وفي الاول ولاماهيئات لانتها من حيث هي معدومات لا يصلح ان تنضم الى شئ فضلاً عن ان تكثر ، ومن حيث هي موجودات بهذه الوجودات دائرة الأمر و بوجودات قبلها عديدة القول ، فهذه الأمور اذن سلوب لا لنفس حقيقة الوجود ، ولا لأنفس الوجودات ، بل اشاهي الكليئة الى افرادها ، فحقيقة الوجود اذا تسلبت بواحد من هذه السلوب صارت وجوداً خاصاً ، وبواحد آخر وجوداً آخر ، فهي اتما يتكثر بهذه السلوب تكثراً الثبوت ، والمخالفة بينهما بالسلب و حقيقياً احق من كل تكثر ، ليس كما يقوله المتصوفة ، لان الفرق بينهما بالسلب و الثبوت ، والمخالفة بينهما ابعد المخالفات ، كما مر شرحه على التفصيل في مباحث العلل ، ولولا هذه السلوب لم يكن الاوجود واحد خالص في نفس حقيقته عن شوب الكثرة مطلقاً » اتبهى .

اقول: ماذكره في نسبة العلكة الى معلولها والطبايع الكليكة الى افرادها ، ان الطبيعة الكليةلها وجود في الخارج ، بمعنى انهذه يتسلك بسلب، فيحصل فردمنها، ويتسلك بسلب آخر ، فيحصل فردآخر ، و هكذا ، فالموجود في جميع الأفراد هو الطبيعة المتسلبة بسلب خاص ، ولايضاح هذا المطلب ، قال: انظر الى طبيعة العسدد من حيث هوعدد و درجته في مرتبة تحصل هوياتها و مراتب ماهياتها دون مسرتبة وجوداتها ، فان حقيقة كل درجة منها اتما هي الوحدة المتكررة على مرتبة خاصة ،

<sup>1 -</sup> اواخر مباحث علل و معلولات ، فصول عرفانية اسفار اربعه .

فحقيقة الأثنين هي الوحدة المتكثررة مرّة والثلاثة مرَّتين ، وعلى هذا النسق جميع الدرجات ، فإن الوحدة لاانتظار لها إن تصير اثنيتن ، إلا إن يضاف اليها وحدة اخرى، فاذا اضيفت صارتامعاً ثنتين من غير مهل، وهكذا الثلاثة وغيرها، وهذه كلُّها مشتركة في انها الواحدة المكرَّرة ، فحقيقة الطبيعة هي الوحدة المتكثّررة بماهي وحدة المستكررة فقط، والالماكانت طبيعة العدد ولم يصدق على حقيقة درجاتها ، ثثم يمتازكل درجة عمًّا فوقها بسلب ما ، وعمَّا تحتها بثبوت. ا فالهالأثنين والثلاثة المشتركين في انهاالوحدة المتكررة ،انما يتمايزان بال تسكرر الإثنين لايزيد على مُتَّرة ، وتكتَّرر الثلاثة على متَّرتين ، فالفرق بينهما التَّماهو بشبوت واحدة في الثلاثة و انتفاؤها في الإثنين ، و هكذا سائر الدرجات. فالطبيعة اذن في جميع درجاتها ، الأنال طبيعة لولم تكن الوحدة المتكثررة مَّرة ولامرتين ولا اربعاً ولاغيرها، لم تكن وحدة متكثّررة اصلاً، ولم يصدق علمي درجاتها في حواق حقائقها ، واذاكانت الطبيعة هي الوحدة المتكرِّرة فلا تخصُّص لها بشع من الدرجات، بل هي الوحدة المتكرّرة مرّة و مرّتين، وثلاثاً ورابعاً، اليي جميع الدرجات بالغة مابلغت، اذلو تخصُّص ببعضها، له يصدق على غيرها ،اوتصادقت الدرجات فيما بينها ، فجميع الدرجات مجتمعة ثابتة في محض الطبيعة ، متمايزة كل واحدة عبًّا سواها على اتنها اثنان و ثلاثة واربعة ، لأن هذه الخصوصيّات انماهي بالسَّلوب ، ولوكانت هذه كلُّها في نفس الطبيعة لانحصرت الطبيعة فيمرتبة الأثنوة، اوكان بعضها في نفس الطبيعة ، اختصَّت بهذه الدرجة لم يتجاوزها الى غيرها ، بل الدرجاتكلتُها بشوتها منسلخة عن سلوبها مجتمعة في نفس الطبيعة و عينها ، فتميّز كل درجة عن الطبيعة أنّما هو بسلب مافوقها عنها، وتميّز الطبيعة عنكل درجة شبوت جميعها فيها، فلو نقصت هذه السلوبكلتها عن جميع الدرجات، لم يبق منها الاخالص نفس الطبيعة ، واذاتسلبَّت الطبيعة بواحدا من هذه السلوب ، صارت هذه الدرجة،

فالطبيعة والدرجة ليس لكل واحدة منها حقيقة منفصلة عن حقيقة الأخرى ، بل انتما هي حقيقة واحدة هي بماهي الطبيعة ، و متسلّبة بسلب خاص مع بقائها فسي تثبّت تحصّلها في نفسها ، هي الدرجة ، كالذراع المثبت في تحصّل ذراعيته منغير انتقاص شي مامنه ، ولو ننقل جزء غير متجرّز مع انفصال نصفه عنه بنقطة مفروضة منتصفة ، ولهذا كان التعبير عن هذا المعنى بالإنزال والتنزيل اصبّح واصوب من النزول و التنزل، كما وقع في التنزيل الكريم و ستحيط به علما انشاءالله . فلهذه الحالة بين الطبيعة و مراتبها ، لايصبّح ان يقال: ان الاثنين مثلاً نفس الطبيعة ولاان الطبيعة وكل مرتبة سفلي لاتقررلها الأبالسلب ، ولاان الطبيعة وكل مرتبة سفلي لاتقررلها الأبالسلب ، ولا الطبيعة غير الاثنين ، ولاانة غيرها مغايرة شيئين منفصلي الذوات ، والا لم يتحقق الانتساب غير الأثنين ، ولاانة غيرها مغايرة شيئين منفصلي الذوات ، والا لم يتحقق الانتساب

مظاهر خلقی و تطور و تشان آن در جلباب مظاهر امکانی و یا صدور معلول از علت مظاهر خلقی و تطور و تشان آن در جلباب مظاهر امکانی و یا صدور معلول از علت بنابرمبنای حکما ، بدون عروض تعینات و حدود و اضافات سلبی امکان ندارد ، چه معلولیت بالضرورة منافات دارد ، ناچار باید وجود از مبدا وجود تنزل کند و در مرتبه بسا امر علیت و مرتبه خاص خود که عین ثابت آن اقتضا نماید قرارگیرد و در مقام تنزل قهر آبامعانی صابیت متحد شود و یا منضم گردد ، و این معانی و حدود باعتباری از عوارض اصل وجود و بلحاظی منبعث از حقیقت وجودند ، و لذا اهل توحید گویند ، وجود محض ترتعین قبول نکند ، کثرت پیدا نشود و متمیز از شؤون و احوال خود نگردد و این تعینات کلا در اصل وجود باعتباری مستجن و مخفی اند و ظهور تمیز و تعدد از تجلی وجود و انحاء تعقلات حاصل شود و باصل وجود برگردد ، ومی شود از این تعینات کا در مقام تکامل و قوس صعودی وجود هرچه باصل خود نزدیکتر شود ، اعدام و در مقام تکامل و قوس صعودی وجود هرچه باصل خود نزدیکتر شود ، اعدام و وغیر حق دیاری مدعی وجود نشود ، لذا وجود در انحصار حق است و بس ماسوی الله وغیر حق دیاری مدعی وجود نشود ، لذا وجود در انحصار حق است و بس ماسوی الله خیال اندر خیال اندر خیال اند و خیال اندر خیال اندر خیال اندر خیال اند و خیال اندر خیال اند و خیال اندر خیال اند و خیال اندر خیار کید کند که به تعیند همه تعین دید و می در در انحص است و سر ماسوی اند

۱ - مراد قائل آنست که تنزل وجود از مبدااعلی و یاتنزل حقیقت درکسوت

الانضمام الى شي آخر ، سواءكان سلباً اوامراً ثبوتياً .

ثيم لا يخفى ان حقيقة الواجب بناءً على هذا المذهب انكان هو السوجود المحيط الذى لم يتسلب بسلب اصلاً ، كماهو الظاهر بل الجزم ، فلا يخلو اما ان يكون هذا الوجود المحيط متحققة فى الخارج املا ، والثانى باطل ، وعلى الاول نقول: ان حقيقة الوجود حينئذ فرد متشخص موجود فى الخارج ، لأن الشئ لا يتحقق فسى الخارج الا اذاكان مشخصاً معيناً ، وحينئذ لا يكون احقيقة الوجود محيطة ولا ينطبق تحقيقاته عليه ، معالله لامعنى لان يكون شئ معين فى الخارج و ثابتاً ، ثم يتسلب بسلوب و يحصل من تسلب بلوب و يحصل من تسلب بله مل سلب موجود خاص ، لان هذا الموجود المعين فى الخارج والواقع، والمعائرة بينهما بمحض الإعتبار ، املا ، بل المعايرة بينهما خارجية ، فعلى الأول بلزم ان يكون وجود الواجب هو وجود الممكن بعينه ، وعلى الثانى لا يتحقق وحدة وجود مطلقا ، بل يكون الوجودات ، متعددة ، ولا يكون للوجود حقيقة واحدة ، وان لم يكن حقيقة الواجب هو الوجود المحيط ، بل الوجود المحيط كان امر العتباريا غير متحقق فى الخارج مع قطع النظر عن افراده ، وكان احد افراده هو الواجب ،

1 - و هذا الفرد المتشخص الجزئى باعتبار عدم محدوديته صرف و محيط ولا يقبل فردا من سنخه ولابتحقق فيعرضه وجود، وكلما فرض غيره في دارالوجود فهو ليس فردالطبيعة ، لانالطبيعة هي الحق الواجب ، بل هو ظهوره و تفصيله و فرقه و هوالفرد الواحد الاحد ، والسلوب انماهي من عوارض الوجود المضاف م و انغيره لا يكون الاعنوان الوجود لاحقيقة الوجود، و من هنا يعرف انه ليس للوجود افراد و الفرد انما يكون في الماهيات التي يكون الوجود زائداً عليها وخارجاً من ذاتها ، و افرادحقيقة الوجود عبارة عن الاشعة النورية المنبعثة عن الحق الاول و باعتبار جهة اطلاقها و ارتباطها بوجود المنبسط وجه وجود واحد لاحكم له في نفسه بل هو ربط محض وفقر صوف .

ينهما ، فطبيعة العدد في نفس طبيعتها محيطة لجميع درجاتها احاطة في محض حقيقتها حتى اتها بمحض نفسها و صرف وحدتها نفس هذه الكثرة ، وهذه الكثرة بأجمعها نفس الطبيعة ، لابما هي كثرة بل بانها وحدة ، لان الكثرة كما علمت ليست الابالسلوب، فاذا ارتفعت السلوب عنها ، بقيت الكثرة بينها نفس وحدة الطبيعة ، بحيث لايشتذ عنها شي مامنها ولواقل قليل من كسور وحدة ، فان حقيقة الاثنين بتمامها اتما هي الوحدة المتكررة مترة ، كما علمت . وهذا السئلب ليس جزءا منها ، اذهى بتمام التقسل ليس غيرها ، لا ببعضها . ثم انظر كيف طبيعة العدد في نفس طبيعتها متحصئلة التقرر ، ولولاشئ من هذه الدرجات والسلوب ، ولا تحصل لشيء من هذه لولا تحصل نفس الطبيعة ، اذلاحقيقة لشيء منها الانفس الطبيعة ، ولا يزيد عليها الابالسلب نعم للطبيعة تحصل آخر هو تحصلها من حيث أنها اثنان او ثلاثة مثلاً لا يتحقق الا بالسلب ، لكن هذا بالحقيقة تحصل للدرجات لالنفس الطبيعة ، فلاتضر هذه السلوب تختلف العلل و تحصل محض الطبيعة ، وليس الفقر الا للدرجات ، ثم بهذه السلوب تختلف العلل و تحصل محض الطبيعة ، وليس الفقر الا للدرجات ، ثم بهذه السلوب تختلف العلل و المعلولات اجناساً وانواعاكماسيجي في موضعه ، انشاءالله تعالى . انتهى .

اقول: ماحققة صحيح فى الطبايع الكلية ، لان الطبيعة من حيث هى مع قطع النظر عن الانضمام الى التعيين ، ليس لها وجود ، بل اتما يوجد فى الخارج اذا انضمت الى تعين من التعيينات ، سواء كان هذا التعيين سلباً من السلوب كماذكره هذا القائل اوامراً ثبوتياً كماقال آخرون ؛ فوجود الطبيعة الكلية فى الخارج انما بتصور بان ينضم الطبيعة الواحدة الى التعينات المتعبدة ، فيحصل من انضمامها الى كل تعين من التعينات فرد خاص منها و بدون التعين لا يحصيل لها تحقيق فى الخارج ، فالطبيعة واحدة بالوحدة النوعية موجودة فى كل فرد منها ، وهذا معنى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج ، واما الوجود فمعناه نفس التحقيق ، فهو فى النحقيق الخارج ، واما الى شئ حتى يصير متعينا و متحققاً فى الخارج ، بل هو فى نفسه متعين و متحقيق فى الخارج ، بل هو فى نفسه متعين و متحقيق فى الخارج ، بل هو فى نفسه متعين و متحقيق فى الخارج ، بل هو فى نفسه متعين و متحقيق فى الخارج ، بل هو فى نفسه متعين و متحقيق فى الخارج ولا يحتاج فى تعينه الى

معيّة الروح مع البدن ، عزف بوجه ماكيفيَّة احاطته تعالى ، و معيَّته بالموجودات ، وانكانت التفاوت فيذلك كثيرًا ، بللابتناهي ، ولهذاورد «منعرف نفسه فقد عرف ربثه » و هذه المعيَّة بسب قيُّوميَّته لها. والى هــذا اشار سيِّدالموحــدين واميرالمؤمنين ، صلوات الله عليه ، حيث قال : « ان الله مع كل شيء لا بمقارنة ، و غير كُلْ شيء لابعزايلة و بينوتنه مع خلقه بينونة صفة لابينونة عزلة ».

وقال الشيخ اليوناني : « ان الحق هو مُبدع الأشياء ، وليس هو بعيد منها ، ولا مقارن لها ، بل هو مع الاشياء كلتها ، الا الله معها كأنته ليس معها ».

وقال الشيخ الاعرابي : « فلو له يكن بينذاة مبعدد جميع الموجودات سبب رابط و تعلاق ضابط، لم يكن العلم بذاته علماً حقيقة بجميع الموجودات، و فيهسرّــ التوحيد لارباب التجريد » اتتهى .

وغير خفتي الله يمكن ان يعبُّر عن هذه المعيَّة بوحدة الوجود ، الا ان الظاهر ان غرض الصوفيَّة من وحدة الوجود ليس هذا المعنى .

### الطريقة الخامة

ماذهب اليه بعض القاصرين الناقصين ، و هو ، انالواجب الحق ، تعالى شأنه، روح العالم و نفسه . و قال : العالم بحذافيره هو الانسان الكبير ، و شبّه كل جزء منه بعضو من الأعضاء ، و روح هذا الانسان الكبير هوالواجب تعالى الله عمًّا يُصُولُ الظالمون علو أكبيراً .

و حمل على ذلك ماقال بعض المشايخ بالفارسيَّة :

حق جان جهان است و جهان جمله بدن

املاك لطايف وحواس آن تن

[ اصناف ملائكه حواس ً اين تــن ]

تعالى، بان يتسلَّب بسلب ما، فيحصل احدافراده وهو الواجب، ثمَّم يتسلَّت بسلت آخر فيحصَّل احدافراده الآخر و هكذا، فنقول هذه الأفراد المتسلّبة حينئذان كانت متفقَّة الحقيقة ، ولم يكن اختلافها بالتشكيك ايضاً ، بلكانت هذه الأفراد كأفراد انطبايع الكليَّة بعينها ، فيلزم ان يكون الوجود أيضاً طبيعة نوعيَّة اوجنسيَّة ، وهو باطل ، وانكانت اختلافها بالتشكيك ، فلايلزم منه وحدة الوجود ، بل هـــو القول الذي اخترناه ، فظهر انهذا المذهب ايضا ليس يشي.

ثم لايخفي ان الترديدات المذكورة للاستظهار لأن مطلوبه ظاهر.

### الطريقة السابعة

ماذكره بعضهم ايضاً ، وهو ، النغرض العرفاء من وحدةالوجود ، ايماء السي شُدَّهُ الإرتباط التي بين العلُّة والمعلول ، واشارة الى قيُّوميَّة العلَّة لمعلولها ، فانه اذاقال احد : الحرارة نارمنتزلة ، والبلَّة ماء مفطور بطور البلة ، فلاشك لأحـــدان غرض القائل من هذا الكلام ماذا ؟

اقول : هذا الكلام في نفسه صحيح ، فانه لاشك اللواجب ، تعالى شأنه ، مع الأشياء ارتباطاً و معية لايمكن ان نقال بسببهما ، اتَّه خارج عنها ، وانالم يكن حقيقة هذه المعيثة امعلومة لنا.

و قال بعضهم : والأقرب في تقريب تلك المعيَّة ، ماقال بعضهم : من أن من عرف

<sup>1 -</sup> والمعية القيومية انماهي عبارة عن احاطته تعالى على كالشي بحسب الذات ، لأن المقوم للشئ لاسيماالمقوميّة الوجودية ترجع الى نحو من الاتحاد بين المقوم والمتقوم ، لان المقوم بحسب الوجود غير خارج عن المتقوم ، ولازمه سريانه تعالى فيكلُّـشئ بحسب الفعل و هوالشئ و غيره ظلُّه و لاشك انالظل لاحقيقة لهـــا بحباله و وجود تبع صرف و اضافة محضة ، ولايدرك حقيقة احاطته تعالى على الاشياء وسريانه عزوجل فيالموجودات الا بالمشاهدة الحضورية ، لانالاحاطة والسريان في الأشياء مجهولة للمدرك بالعلم الحصولي.

افلاك و عناصر و مــواليد ، اعضــاء توحيد همين است دگرها همه فئن ١

اقول: هذا المذهب كفر صريح والحاد فضيح وزندقة صرفة، لائه يلزم على هذا المذهب ، انلايكون للواجب ، تعالى شأنه ، تحقق خارجاً عن الأشياء ولايكون له ثبوت خارجى بدون المرائى المحسوسة والمعقولة معائه يلزم احتياجه ، تعالى . وما قال بعض المشايخ ليس اشارة الى هذا، بل هو تنبيه الى تقريب كيفية احاطته، تعالى، و معيشه بالموجودات من بعض الوجوه الى الأذهان القاصرة، كمااشر نااليه فى الطريقة الرابعة .

وقد صرَّح كثير من العرفاء لاجل التفهيم بان معية الله ، تعالى ، بالموجودات و الحاطته بهم من قبيل معيقة الروح بالبدن من وجه ، وان لم يكن من هذه القبيل حقيقة ؟ قال الغزالي في بعض مكتوباته على مانقل عنه : الروح موجود شبيه بالمعدوم ، وليس لأحد سبيل الى معرفته ، و هو السلطان والقاهر والمتصرّف والبدن لاجدله اصلا ؟ ، والنسبة التي للبدن الى الروح للعالم الى قيتومه ، وليس لذرة من ذرات العالم قوام بنفها ، بل قوامها بقيتومه ، و قيتوم كل شئ ليس خارجاعنه ، بل معه ،

این رباعی را پچند نفر از حکما و عـرفـا نسبت میدهند از جملهٔ آنهـا:
 افضل الدین محمدمرقی کاشانی معروف به بابـا افضل ، ۲ ـ حکیم عمر خیام ،
 سعدالدین حموی . (حسن نراقی) .

۲- در این مذهب، تشبیه شده است حقیقت حق بروح متعلق ببدن همانطوری که روح صورت مقوم بدن و مبدأ تحصل آنست و قطع نظر از بدن دارای حقیقت و وجود است و اضافهٔ ببدن بعد از رتبهٔ ذات روح است ، کذلك حق تعالی مقوم حقایق و منشأ تحصل آنهاست بدون آن که اضافهٔ باشیاء سبب تكامل او شود ، چون حق برخلاف روح حالت منتظره ندار دوروخ دربدن سریان دارد ، سریانی مجهول الکنه و سریان در بدن و اتحاد آن باقوا ، علت تجسم و تقدر ذات نفس نمی شود و کذلك وجود حق، لذا فرموده اند اعرفكم بنفسه ، اعرفكم بربه . هذا ماقیل فی المقام و لیس فیه کفرو زندقة .

والوجود حقيقة للقيتوم وللغير على سبيل العارية . واليه الاشارة بقوله : « و هـو العرض معكم اينماكنتم » . و من لايفهم من المعيئة الامعيئة الجسم بالجسم ، اوالعرض بالعرض ، اوالعرض بالجسم ، فلايمكن له ان يفهم هذه المعيئة غير الاقسام الثلاثة ، بل هوقسم رابع و هوالمعيئة الحقيقية ، و الذين لا يعرفون هـذه المعيئة بطلبون القيوم ولا يجدونه . انتهى .

وقال بعض العلماء في رسالته في تحقيق المكان والزمان: «ولانقول انكينونة الحق سبحانه في هذا المكان بطريق الحلول، كلاوحاشا ، بل نقول التهابطريق كينونة الروح مع القالب ، فان الروح محيط على جميع الذرات القالب ليس ذر "من ذرات القالب حالية عنه ، فانه موجود مع كل ذرة مع عدم جواز الحلول عليه ، لان الحلول والانتقال من العوارض الجسمانية ، ولاشئ من العوارض الجسمانية جايزاً على الروح المكان الروح موجود مع جميع ذرات البدن من غير حلول ، فكذلك ذات الواجب الحق ، تعالى شأنه ، موجود مع جميع المخلوقات من غير حلول وانتصال و انفصال و مماسة و محاذاة » . انتهى .

فظهر ان العرفاء مصرَّ حون للتقريب الى الافهام ان معيَّةالله ، تعالى ، مع الاشياء واحاطته بالمخلوقات ، كمعيّة الروح مع البدن ، و ليس غرضهم من امثال هذه العبارات الاالتقريب ، وكذا حكم ماقال بعض المثايخ ، و ليس غرضه ماقال القائل المذكور ، لا تت كفر و زندقة لا يتفوه به من له ادانى فهم .

### الطريقة السادسة

مايظه رمن كلام جمع من العرفاء ، و هو في نفسه صحيح و ينطبق عليه عبارات كثيرة من العرفاء ، وهو ، ان الوجودات كثيرة متعددة في الواقع والخارج ، الا ان

<sup>· 1 6 6 0</sup> V - 1

العارف، بالمجاهدات العرفانية يصل الى مقام يظهر عليه من نور نور الأنوا ر ماير تفع في نظر شهوده الكثرات، ولايلتفت الى غير الواجب الحق، تعالى شأنه. فان الشمس اذاطلعت تغيب الكواكب عن النظر معائها موجودة، و هكذا الاشياء موجودات بالوجودات الحقيقية المتعددة، الا ان من استغرق في نور الحق، لايرى غيره، وهذا محمل صحيح في نفسه، فإن العاشق بالعشق المجازى، قديبلغ عشقه الى حد اذارأى معشوقه والتفت الى جماله، يعفل عن غيره بحيث لايرى احداً سواه، واذا تكلئم معشوقه والتفت الى جماله، يعفل عن غيره بحيث لايرى احداً سواه، واذا تكلئم احد معه، لا يسمعه ولايتأثر من الضرب و الحر والبرد، وهذا امر ظاهر، فكيف لا يجوز ان يصل المستغرقون في جناب القدس و المستبهرون به الى حدلايرون في

قال السيد المحقق الشريف في رسالته المعمولة لتحقيق الوجود: « تكلمت مع صوفى في مسألة الوحدة ، فقلت له: لم لا يجوز ان يكون الوجودات كثيرة متعددة و محققة في الواقع ، ولكن غائب عن نظر شهودكم بسبب وقوع اشعة الانوار الالهية على عقولكم بحيث بهرتها و استغرقها حتى غاب عنها جميع ماعداه ؟

الوجود الاالله ، ولأيلتفت بصائرهم الااليه .

فاجاب بان هذا احتمال موجّه وكلام صحيح ، الاائه وضّح لدينا بالمشاهدة العيانيّة ، ائه الاموجود الاالله » .

و بالجملة هذا التوجيه مع اتَّه صحيح في نفسه ، يظهر من كلام كثير من اكبابر

العرفاء ، والعبارات الدالة على تكثر الموجودات والوجودات التي تقلناها من جمع العرفاء في يحث اثبات تكثر الموجودات والوجودات ، يدل على ذلك ، و تقسيم النوحيد الى المراتب الاربع كماذكرناه في المبحث المذكور ايضاً يدل عليه وقال الغزالي في مشكاة الأنوار على مانقل عنه : «والوجود ايضاً ينقسم السي

وقال الغزالى في مشكاة الأنوار على مانقل عنه: «والوجود ايضاً ينقسم السي ماللشع لذاته ، والى ماله من غيره ، وماله الوجود من غيره بوجود مستعار ، لاقدام له بنفسه ، بل اذا اعتبرذاته من حيث ذاته ، فهو عدم محض ، واثما هو وجود منحيث نسبه الى غيره ، و ذلك ليس بوجود حقيقي كماعرفت في مثال استعارة الثوب ، والموجود الحق هوالله ، تعالى كما ان النور الحق هوالله ، تعالى ، ومن هنا ترقي العارفون من حضيض المجاز الى بقاع الحقيقة واستكملوا معارجهم فرأوا بالمشاهده العيانية ان ليس في الوجود الاالله ، تعالى ، وانكل شي هالك الاوجهه ، لاائمه يصير هالكا في وقت من الآوقات ، بل هو هالك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك ، فانكل شي سواه اذا اعتبر ذاته من حيث هو فعدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذي سرى اليه الوجود من الاول الحق ، سبحانه و تعالى ، يثرى موجوداً لافيذاته ، لكن من الوجه يلى موجده فيكون الوجود وجهالله ، تعالى .

فلكل شئ و جهان : وجه الى نفسه ، و وجه الى ربّه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجهانه موجود ، فاذا لاموجود الاالله و وجهه ، فاذاكل شئ هالك ازلاً وابداً » ، التهى .

و هودال على المطلوب و يدل عليه مانقل عن الجنيد اتّه قال بعد ذكر كان الله ولم يكن معه شئ . الآن كماكان . وذلك ، لأن الشيخ الجنيد ، ليس من الطائفة الوجوديّة الذين هم من اهل الحقائق ، بل هو من اهل المعاملة فغرضه من العارة المذكورة ليس الا ما نحن بصددا ثباته . ويدل عليه أيضاً ما نقل عن بعض العرفاء ، اتّه قال : مارأينا شيئا الاورأينا الله بعده . ولمنا ترقيّنا ، مارأينا شيئا الاورأينا الله معه ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله قبله ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا الله عنه ، ولما ترقيّنا عن ذلك مارأينا شيئا الاورأينا شيئا الاورأينا الله عن المرأينا الله من المرأينا الله عن المرأينا الله عن المرأينا الله من المرأينا الله عن المرأينا الله المرأينا المرأينا

ا - نظر الصوفى ايضاً موجه ، لأنه فرق جلى بين ارتفاع الكثرات فى المشاهدة و تحقق كثرات تبعى و ظلى و حرفى صرف در واقع و نفس الامر ، لذا تحصيل علم نظروقوت در فكر و برهان قبل از سلوك و مراعات فرامين اهل عصمت درحين سلوك اوجب الواجبات است وكشف غير مؤبد ببرهان و مشاهده امور مخالف با برهان ارزش ندارد . مشاهده وحدت صرف و شهود كثرات اوهام صرف در اواسط يااواخر سغر اول حاكى از نقص شهودست و هذالا بنافى ما حقق فى مقره من فناء الاشياء فى القيامة الكبرى و وحدة المجيب والسائل فى القيامة و حصول المحو والطمس و المسطى عند رجوع الاشياء الى اصلها (جلال آشتياني).

الامر الى واجب الوجودكنسة ظرف الذهن الينا ، و نسة ايجاد حقائق الاشياء واعيان الموجودات في الخارج الى الله ، تعالى ، كنسبة تصور المفهومات المخترعة في الذهن الينا ، وفي الحقيقة ظرف الخارج بمنزلة ظرف الذهن للواجب ، تعالى شأنه، ومن هنا يظهر ستر وحدة الوجود للمستعدين على ما انساق اليه ذهني ، لأن نسبة حقايت الموجودات الى الحقيقة الواجبية كنسبة مفهومات الجنس و الفصل التي هي اجزاء تعليليئة الى الماهيئة النوعينة البسيطة .

و يؤيد هذا ماوصل الينا من بعض الاكابر: «انالوجود الــواجبي عين جميع الموجودات لاعين وجودكل واحد واحد منها » انتهى.

اقول: لماًكان للذات الاقدس الالهيئة ، تعالى شأنه ، صفات كماليئة هى شئونه الذاتيئة واعتبار الذات مع صفة من الصفات الكمالية يتحقيق اسم من اسمائه الحسنى، و من تعليق علمه باسم من الأسماء ، يتحقيق حقيقة خارجيئة من حقايق الموجودات، فحقائق الموجودات الخارجيئة هى الصور العلميئة للذات الالهيئة ، تعالى شأنه ، و الصور العلميئة ، ليست خارجة عن الذات ، بلهى بالنسبة الى الذات كالأجزاء التحليليئة الني هى الجنس والفصل الى الماهيئة النوعيئة ، هذاما افهم من كلام هذا المحقيق ، وهو ليس شيئة عليحدة غير ماذكره القوم ، و قدذكرناه قبل ذلك مع مافيه . فاحسن التدور .

# المبحث الرابع عشر

في الحذ النتيجة من المطالب السابقة المثبته بالدليل ، وهي مختار نافي مسالة الوجود التي هي قشرة عيون أرباب العلم ، فنقول :

مفهوم الوجود ، اي ، ما يخطر بالذهن في اول الأمر ، امر اعتباري انتزاعي يعتبر

و قال بعض العرفاء: واما مانقل عن الصوفية من حصر الوجود في الواحد ، فاماً باد عائهم ان الامركذلك في الواقع ، والكثرة المحسوسة اعتبار محض لارسم لها ولااثر في نفس الامر ، اماً بواسطة عدم اعتبارهم بوجود الممكنات ، لأنها في عرضة الزوال و معرض الإنحلال . واماً نظرا الى ان للموجودات جهة وحدة لاينافي الكثرة المحسوسة ، ولا الاحكام الشرعية المأنوسة ، لايهتدى الهيا الاشرذمة من العرفاء ، و واحد بعد واحد من الاذكياء ، والاول باطل ، والا لماصاح مانقل عنهم من ان العرفاء ، و واحد بغد واحد من الإذكياء ، والاول باطل ، والالموجودات ذوات كثيرة ، وانكار هذا مكابرة غير مسموعة .

و ايضاً : لوارادوا ذلك ، لم يصرّح اهل التحقيق منهم ببقاءالإثنينيَّة و عدم انمحاء الكثرة ، لكنهم صرّحوابه .

و الثانى ، لاسترة به ، ولا يحتاج الى ماحكمو ابه من المجاهدات والمكاشفات. و الثالث ، يستدعى بسطاً فى الكلام ، و تحقيقاً لا يسعه المقام » .

فظهر و وضح انهذا التوجيه معكونه صحيحاً في نفسه ، مماً صَرَّح بهكثير من العرفان و ينطبق عليه كلام جمع من ارباب المشاهدة والعيان .

## الطريقة السابعة

ماذكره بعض الأعلام المحققين من المتأخرين حيث قال ما حاصله :

ان الفاعل اذاكان تام القدرة و الفاعليّة ، غير مفتقر الى معاون و آلة ، فكلمتا يتصعّوره و يتعلّق بهارادته التامّة يصير منقوشاً في لوح الخارج و صفحة نفس الامر، ولمتاكان النظام الكلى والترتيب الجملى للموجودات من الأزل الى الأبدالذي هو على وفق الخير المطلقة و المصلحة المحضة متصوراً و معلوماً للواجب الحق، تعالى شأنه في الازل ، و تعلّق ارادته بتفاصيل اجزائه و جزئيّاته كل في وقته ، فارتسم على وفق ارادته التامّة في الخارج ، ثمّ النظر الادق يقتضى ان نسبة ظرف الخارج ونفس

۱ - يعنى: عين كل الموجودات لابحسب الذات ، لأن مقام الذات متر فععن مقام
 الفعل و الايجاد حتى عندالقائل باعتبارية الكثرات .

عنه بالفارسيَّة «بهست» و مرادفاته ، وهوالوجود المطلق ، و هــو مشترك معنوى بين جميع الأشياء كما بين في المبحث الثاني . وليس موجودا خارجياً ، بل له افسراد حقيقية موجودة في الخارج، وهو يقول عليها بالتشكيك، و هي امــور بسيطــة مختلفة الحقائق ، فالوجود العام امر اتنزاعي ، الا ان له افرادا حقيقة ، كالشيء بالقياس الى افراده من الأشياء المخصوصة ، فنسبة مفهوم الوجود الى افراده ،كنسبة مفهوم الشيع الى افراده ، و هذه الأفراد ليس لها اسماء مخصوصة ، بل هي مجهولة الأسامي، وشرح اسمائها : وجودكذا وكذا ، و الوجود الذي لاعلته له ، والجميع مشترك في انتزاع الوجود العام عنها . والماهيَّات معلومة الاسامي و الخواص ، الا انَّه ليس لها تحقق خارجي فيحدودانفسها ، و واحدمن افراد هذهالوجودات فوق التمام و قائم بذاته ، و وجوده عين ذاته ، وذاته بحسب صفاته ليس له علنة و سبب ، بل هــو علَّة الكل و واجب الوجود و سائر الوجودات هي السكنات ، و ليس وجوداتها عين ذواتها بللها ماهيَّة و وجود ، والاصل في التحقُّق الوجود دون الماهيَّة كماثبت في المبحث السادس ، بل الماهيَّة امراعتباري" مع قطع النظر عن الوجود ، نعم بعد الأنضمام بالوجود يصير متحقّقة بالتبع ، كما تقتّدم استدلالا ً و مثالاً ، والوجود و الماهيئة متحدان في الخارج ، ليس بينهما مغايرة ، نعم يحصل التغاير في اعتبار العقل؛ ولكل منهما تقدم على الآخر؛ لابمعنى التأثير، اذلا معنى لتأثير الماهيئة في الوجود ، لانها مالم يصر موجودة لايصير مؤثرة ، و قبل الوجود ليست شيئًا ، ولا معنى أيضًا لتأثير الوجود في الماهيَّة ، اذالمجعول بالذات هو الوجود دون الماهيَّة، بل تقدّم الوجود على الماهيَّة عبارة عن اصالته في التحقيُّق و متبوعيَّته ، و تقتُّدم الماهيَّة على الوجود عبارة عن صحَّة ملاحظة العقل ايّاها معقطع النظرعن الوجودين الخارجي و الذهني، و بهذالإعتبار يصير الوجود نعتالها، والافالتحقّق للوجوددون الماهيَّة ، لكونها امرًا اعتباريًا . اونقول تقدُّم الماهيَّة على الوجود ، هو تقتُّدمها

على الوجود الانتزاعي المصدري، و تقدم الوجود عليها، هو تقدم الوجودالحقيقي،

والوجود الذي هو نعت للماهية، هو الوجود بالمعنى المصدري ، و وجودات .
الممكنات معلولات للوجود الواجبي ، و ليس المعلول بالذات هوالماهية ، ولا اتصافها بالوجود ، ولاالوجود المطلق ، بل المعلول هوافراد الوجودات التي هي حقائق متحققة في الخارج كماثبت في المبحث السابع ، و بعد اتتحادها ينتزع منها الماهيئات ، و الوجود المطلق ، وهي افراد متعددة مختلفة متحققة في الخارج ولا دخل لها بالوجود الواجبي ، سوى اشتراكها معه في اتنزاع الوجود المطلق منها ، و بهذا يظهر بطلان مانسب الى الصوفية وبطلان ذوق المتألهين و مذهب المتكلمين ، ثم ان حقيقة الوجود ، اظهر الاشياء من جهة واخفاها من جهة ، امنا اظهر يتهافمن جهة انه يعلم بديهة انه ما به التذورات والتحقق في الخارج ، و لهذا ينتزع منها الوجود المطلق الذي هو بديهي التصور ، لائه بمعنى الظهور في الاعيان الذي يعبر عنه ب : هست و مرادفاته ، و اماكونه اخفي الاشياء ، فمن جهة حقيقته ، فانه مجهول الكنه من جهة الحقيقة ، ولذا اتنفق العقلاء على ان حقيقة الواجب مجهول الكنه من جهة الحقيقة ، ولذا اتنفق العقلاء على ان حقيقة الواجب مجهول الكنه من جهة الحقيقة ، ولذا اتنفق العقلاء على ان حقيقة الواجب مجهول الكنه ، لائه صرف الوجود ، وقدصر ح بذلك اكابر الصوفية ايضاً .

1 - اینجا اول مرحه است ، چون تا اینجا محققان از صوفیه نیز با مؤلف همراهی دارند ، بحث ازاینجا شروع می شود که آیا این وجودات بسیطند ، یامرکب درصورت بساطت امتیاز الوجودات بماذا ؛ و ماالفرق بین العلة و المعلول وحال آن که در بسیط ما به الامتیاز و مابه الاشتراك در حقیقت واحدست ، ثم یجب آن تكون العلة اقوی وجودا واشد تحصلا عن المعلول وثم یجب آن یكون بین العالة والمعلول انفصالا وجود یا فالعلة والمعلول متحدان فی اصل الوجود خارجا و ذهنا و مختلفان بالشدة و المنعف و ثم آن العلة تؤثر فی المعلول لوجود المناسبة التی تكون فی العلة و ویعبر عنها بالوجوب السابق ولازمه التشكیك الذاتی و الخاصی فی المراتب الطولیة ، در منها بالوجوب السابق وجود واحد و مراتب دارای شدت وضعف است و جمیع مراتب این صورت حقیقت وجود واحد و مراتب دارای شدت وضعف است و جمیع مراتب درسلک وجودواحد رفیع الدرجات قرار دارند و وحدت اصل حقیقت وحدت اطلاقی واحد شخصی است ، و فدرجع الامر آلی الوحدة الشخصیة والحق فاچاد اصل حقیقت و مقام بطون وجود حق است و مقام ظهور خلق است و والحق هوالظاهر الباطن الاول الآخر حجلال

قال الشيخ الاعرابي في كتابه المسمتى بعنقاء المغرب: «معرفة ذاته ، جلت عن الإدراك الكوني و العلم الاحاطى اغطس الغاطس ، ليخرج ياقوته الاحسر في صدفها الازهر، فيخرج الينا من قعر ذلك البحر صفر اليدين مكسور الجناحين مكفوف العين، اخرس لا ينطبق ، مبهوت لا يعقل ، فسئل بعد مارجع اليه النفس و خرج من سدتته الفلس ، فقيل له ماراعك وما هذا الامر الذي اصابك ؟ فقال هيهات لما يطلبون و بعدلما ترومون ، والله لا ناله احد، ولا يضمن معرفة روح ولاجسد ، هو العزيز الذي لا يدرك ، و الموجود الذي لا يملك ، اذا حارت العقول وطاشت الألباب في تلتقى صفاته ، فكيف يدرك ذاته ؟ » ثم قال : و «اذا علمت ، ان ثم موجوداً لا يعرف ، فقد عرفت » اتنهى .

و هذا غاية معرفة البشر ، كما صَّرح بهالفارابي و غيره من الحكماء و العرفاء . و نعم ماقيل :

دوربینان بارگاه الست بیش از این پی نبرده اند که هست

وقال الشيخ العارف شاه نعمة الله الولى ، على ما نقل عنه بعض الأعلام ماحاصله:

ان الوجود عند صاحب الجود من حيث الله وجود ، اى اذا اخذ لا بشرط شئ ، غير الوجود الذهنى والخارجى ، وغير الخاص والعام و المطلق والمقيد ، وهو رفيع الدرجات، و جميع ماذكر من منازله و مقاماته. والموجوديّة انمايكون بعين الوجود ، لا لله لأمر مغاير له عقلا او خارجا ، والوجود بحسب الظهور فى المظاهر اظهر الاشياء، و من حيث الحقيقة اخفاها .

وقال الشيخ صدرالدين القونوى في كتاب مفتاح الغيب: « اعلم ان الحق هسو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه وانه واحد وحدة حقيقية لا يتعقل في مقابلة كثرة، ولا يتوقف تحققها في نفسها ، ولا تصورها في العلم الصحيح المحقق على تصور ضد لها ، بل هي بنفسها ثابتة مشتة . وقولنا: وحدة ا، للتنزيه و التفخيم للتفهيم خلاللد لالة على منهوم الوحدة على نحو ما يتصور في الاذهان المحجوبة » اتنهى .

وقد صرّح غيرهم ايضاً من العرفاء: وكما انحقيقة الواجب مجهول الكنه لكونه صرف الوجود ، كذلك حقايق وجودات الممكنات مجهولة الكنه . والسر ماعرفت من انه حقيقته الله في الأعيان ، و المعلوم من الاشياء حداً او رسماً ، هو ماهيتها دون وجوداتها .

ثم لا يخفى ائه لماكان حقيقة الواجب مجهول الكنه غير معلوم لاحد ، فاطلاق لفظ الوجود عليها ليس بحسب الحقيقة أوالوضع اللغوى ، بل للتفهيم لأجل مناسبة يينهما ، وهى ان الوجود العام البديهي الذي هوموضوع له ، حقيقة للفظ الوجود، مفاض من الواجب ، و هو مع ذلك كالمرادف للذات عندهم .

قال الشيخ صدرالدين القونوى ـ رحمه الله ـ فى مفتاح الغيب: « فللوجود ان فهمت اعتباران . احدهما ـ من كونه وجودا فحسب ، وهو الحق ، والله من هذا الوجه كما سبقت الإشارة اليه ، لاكثرة فيه ، ولاتركيب ولاصفة ولانعت ولارسم ولا نسبة ولاحكم، بل وجود بحت . وقولنا: وجود، هو للتفهيم، لاانذلك اسم حقيقى له» اتهى .

وقال بعض العرفاء الموحدين ماحاصله: ان المستفاد من كلام الصوفية ان لفظ الوجود والذات عندهم كالمترادفين ، لان الترادف الحقيقي ما يكون بحسب الوضع لا بحسب اصطلاح مخصوص ، وسبب اطلاق لفظ الوجود على الواجب ، تعالى ، ان العقل اذا ارادان يعبّر عن ذاته المقدس بلفظ ، يلاحظ ان يختار له من بين الألفاظ ماهو اعظمها . وذلك كما ان الفرس رأوا ان اعظم الدوائر منطقة الفلك الاعظم ، وقد قسمتوها الى اثنى عشر قسما ، و عمدة الأقسام هي الأوتاد الاربعة ، لان قوام الدائرة

ا قال في موضع آخر : قولنا : انه موجود للتفهيم اوانه واحد او وحدة للتفهيم،
 لاانه اسم حقيقي الحقيقة .

٧ - لأن أهل اللغة يضعون الألفاظ للمعانى و الماهيات التى هى معلومة الكنه ،
 لاالامور المجهولة المخفية الغير المعلومة للخواص فضلا عن العوام و معلوم أن الواضع للغة هوالعرف وأفراد الاحتماع .

بها، وهى الاول و العاشر والسابع والرابع. فلاجل المناسبة بين قوام الدائرة بهذه الأقسام الاربعة وقوام الوجودات بالذات الاقدس، جمعوا حروف هذه الاقسام الاربعة ، فصار اليزد النوح على الذات الأقدس. وكذلك الحكما، و الصوفية ، لمنا رأواان للوجود تقدما ذاتينا على جميع الموجودات ، لأنه ازفرض الذلك معينة للوجود، فإن شيئان يفرض تقدم احدهما، فيحكم البنتة بتقدم الوجود، لان احاطته وانساطه ازيد من احاطة جميع الامور المحيطة ، لان كل ما يعرض بنعو من الوجود سوى نفس الوجود ، فإنه معروض بنفسه لالغيره. وايضاً: اول ما يدرك من الأشياء بالبصيرة ما يعبر عنه بالثبوت والكون و بودن ومرادفاتها، و بعد دلك يدرك التشخص . وهذا لأمر ، اعنى: الثبوت و مرادفاته، زائد في الواجب احق وحاصل من غيرها ، وفي الواجب ليس من غيره ، فيدرك هذا الأمر في الواجب احق واقوم واولى ، بل ما يدرك من الواجب منحصر في هذا ، فاطلقوا عليه لفظ الوجود من غيرادادة المعنى اللغوى مع شائبة الوصفيئة ، بل اطلقوا عليه للتفهيم ، وللاشعار على ان المدرك من ذات الاقدس منحصر في هذا الأمر.

تم الكتاب بعون الله تعالى و قدفرغت من تسويده يوم الجمعة بيستم شهرذى قعدة الحرام سنة ١١٨٦ . اللهم ارحم لمؤلفه وناظره وكاتبه و من ينتفع به .



Imperial Iranian Academy of Philosophy Director: Seyyed Hossein Nasr Publication No. 48 1 - الحمدلله الذي و نقنى لتصحيح هذه الرسالة و التعليق عليها الف عاشر شهر رمضان المبارك من شهور سنه -١٣٩٦ من الهجرة النبوية المصطفوية ، و في نيستى طبع الرسالة و انتشارها مع الحواشي و التعليقات المفصلة و لمؤلف هذه الرسالة رسائل و حواشي مفصله في الحكمة النظرية على طريقة المتأخرين ، و انسالعب سيد جلال الدين الاشتياني ، مشهد مقدس رضوى سنة ١٣٩٦ هـق

وقد حصل لى الفراغ من تصحيح هذه الرسالة مرة ثانية لجعلها فى المنتخبات المغلسفية اواخر شهر رجب العرجب (ليلة شهادة الامام الاعظم سابع اقطاب الوجود عليه وعلى آبائه واولاده الاف التحبة) سنة ١٣٩٧ من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها الاف التحية وانا العبد سيدجلال العوسوى الاشتياني .

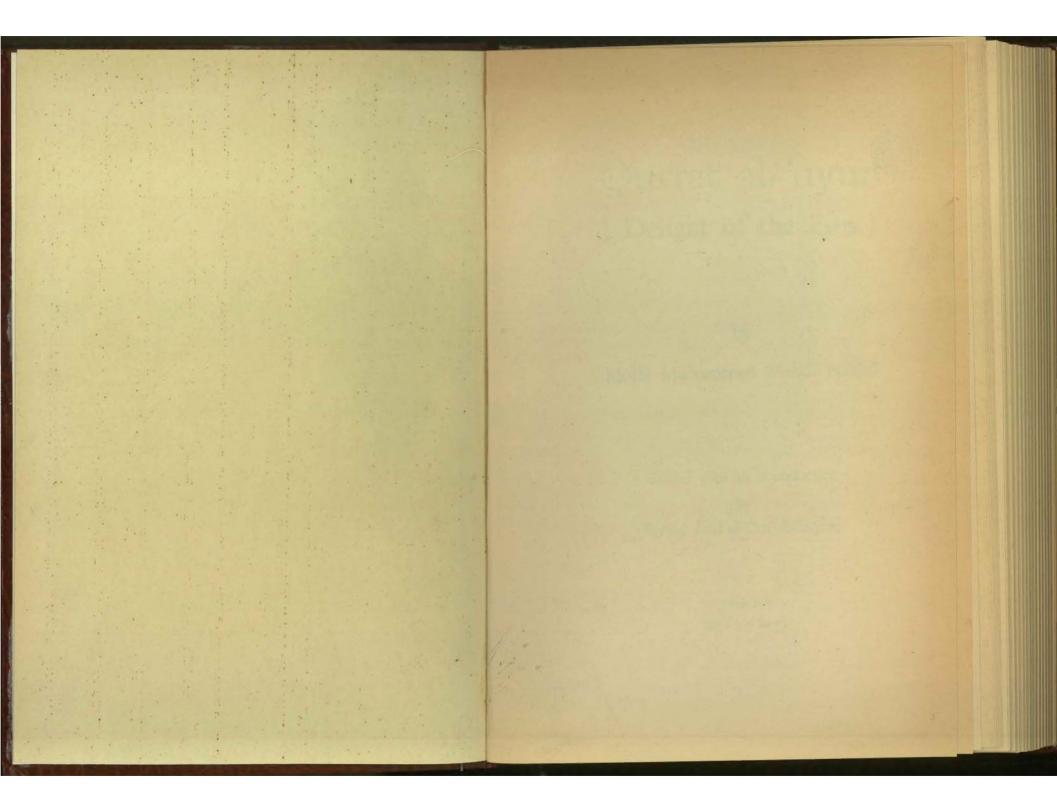
# Qurrat al-'uyūn (Delight of the Eyes)

by

Mulla Muḥammad Mahdī Naraqī

Edited with an introduction by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani

> Tehran 1978 1398 ( A. H. lunar )







Qurrat al-'uyūn (Delight of the Eyes)

by

Mulla Muḥammad Mahdī Narāqī

Edited with an introduction by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani



Tehran 1978 1398 ( A. H. lunar )



